





تأليف: ميشيل شودكيفيتش - ترجمة: أحمد الطيب

العارف
صاحب
تجريد

236

المشروع القومى للترجمة

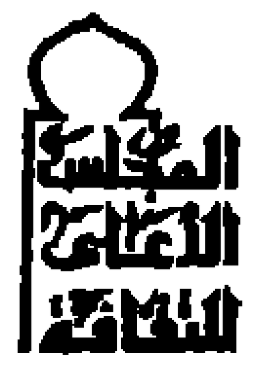
الــولايــة

تأليف

ميشيل شودكيفيتش

ترجمة

أحمد الطيب



٢٠٠٠

تمهيد

فى سنة ١٨٤٥ وفى مدينة « ليبزج » نشر المستشرق جوستاف فلوجل Gustav flugel - أحد تلامذة : سيلفستر دى ساسى - كتاب التعريفات للجرجانى[١] ، ونشر بذيله مصنفا صغيراً بعنوان : « اصطلاحات الشيخ محيى الدين بن عربى »؛ وبنشر هذه الرسالة الصغيرة التى ألفها الشيخ الأكبر فى « ملطية » سنة ١٢١٨/٦١٥ خطت مصنفات ابن عربى خطوتها الأولى - على استحياء - نحو دوائر الاستشراق[٢] . وبرغم هذا الاتصال الباكر بين الغربيين وتراث ابن عربى فإن الدراسات الأولى التى تميزت بشىء من الأهمية لم تظهر فى دوائر الاستشراق إلا بعد مضى فترة متأخرة نسبيًا ، فقد كان علينا أن ننتظر عام ١٩١١ لكى ينشر « نيكلسون » فى لندن كتاب « ترجمان الأشواق » مصحوبًا بترجمة إلى اللغة الإنجليزية وصحيح أن وير Weir كان قد ترجم رسالة منسوبة إلى ابن عربى بعنوان « رسالة الوحدة » إلى اللغة الإنجليزية سنة ١٩٠١ ،وأن جوستاف فلوجل (عبد الهادى) ترجمها إلى الإيطالية سنة ١٩٠٧ ثم إلى الفرنسية سنة ١٩١٠ ، غير أن نسبة الرسالة لابن عربى لم تكن للأسف نسبة صحيحة ، مما أدى إلى الوقوع فى أخطاء عديدة[٣] ، ثم جاء عام ١٩١٩ فكان على وجه الخصوص عاما حافلا بدراسات المستشرقين عن ابن عربى ؛ إذ نشر « نيبرج» مجموعة رسائل بعنوان : Kleinere Schriften des Ibn al Arabi ، وهى رسائل مفيدة لابن عربى ، قدم لها بمقدمة مطولة ، كما ألقى « آسين بلاثيوس »

محاضـرة متميـزة بالأكاديمية الملكية الإسـبانية ، كانت بمثـابة « الأصول » التى انطلق منها فى دراسته المعنونة بـــ : -Escatologia Musulmana en la Divi na Comedia وفى هذه المحاضـرة أثار « بلاثيوس » قـضية تأثيـر ابن عربى على « دانتى » ، وهى قضية لايزال الحديث عـنها موصولاً حتى يومنا هذا [٤] ، وتوالت – بعـد ذلك – سلسلة من أبحـاث «بلاثيوس» شـجّعته عـلى نشر كتـاب بعـنوان : El islam cristianizado عام ١٩٣١ ، وفى هذا الكتاب – وعلى غير ما يتـبادر من عنوانه – اتخذ « بلاثيوس » من ابن عربى مـوضوعًا محـوريًا دارت عليه كـل صـفـحات الكتاب من أولهـا إلى آخرها[٥] . ثم ظهـرت فى سنة ١٩٣٩ – فى كمـبـردج – دراسة للباحث المـصرى « أبو العلا عـفيفى » بعنوان : الفلـسفة الصوفية عـند مـحيى الدين بن عربى. (The Mystical philosophy of Muhyid - din Ibnul - Arabi) وتعتبر هذه الدراسة – فيما نعلم – أول رسالة جامعية كُتبت فى جامـعات الغرب عن صـاحب الفتوحـات ، ثم تتابعت بعد ذلك فى أعـقاب الحرب العالمية الثـانية – اهتمـامات الباحثـين بابن عربى سـواء فى مجال نشر النصوص أو الترجمة أو الدرسـات[٦] ، وسـوف نشير إلى معظم هذه الأعمال فى خلال بحثنا هذا ، ويقفز إلى الذهـن – الآن – كتابان نعتبرهما من أهم ما كتب من أبحـاث فى هذا المحال ، أولهمـا : كـتاب « الخـيال الخلاّق فى تـصوف ابن عـربـى » لـ كوريان (L' Imagination créatrice dans le soufism d' Ibn Arabi , Paris 1858) وثانيـهــمـا : التـصـوف والتـــاويزم لـ « توشـيـكو إزوتسـو (Toshihiko Izutsu , sufism and Taoism , Tokyo 1966) وهو دراسـة مقـارنة بين ابن عـربى و " Lao - Tzu " ويجب أن نضـيف إلى هذين الكتابين كتـاباً آخر بعنوان : الطريق الصوفى للمعرفة ، لـ : وليـم شيتيك – (William Chittick , The Sufi Path of Knowledge , Albany 1989) .

تحفظ الغـربيون فى بداية الأمر تحـفظًا شديداً تجاه تراث الشـيخ ، وتقديره التقـدير اللائق به ، وعـبر « ماسـينيون » عـن هـذا التحـفظ باتـخـاذ مـوقف عـدائى ثـابت تجاه ابن عـربى ، توارثه تلاميذه من بعده ، وقـد وصل أمر هذا العـداء إلى درجة أن مـن تعاطف من هؤلاء الـتلامـيذ مـع ابن عربى ، فـإن قـصارى أمـره كـان أن يتـحدث عنه بـأسلوب المتنزل المتـهكم ، من هؤلاء : Clément Huart الذى يقر - فى شىء من التنزّل - بشهرة ابن عربى الكبرى التى جعلت مـنه أكـبر شخصـية صوفية فى الشـرق الإسلامى ، لكنه - رغم ذلك - يبدى انزعاجـه وضيقه من « فـوضى الخيال »[7] فى كتابات الشيخ ، وكذلك يعتـرف كارادى فـو (Carrade Vaux) بأن « شهرة ابن عربى فى الشرق لا تتوقف عن الذيوع والانتـشار حتى فى أيامنا هذه ، لكنه لا يلبث أن يعلن أنه بالرغم مما لمنهـج ابن عربى التـوفيـقى من سحـر وجمال ، فـإن نمط العرض السائـد فى مؤلفاته نمط دنيوى حـسّى ، مفعم بالحركـة والحيوية »[8] ، وكل هذه الإطراءات الملتبـسة والمدخولة لا تنم عن قراءة جـادة أو متعمـقة فى تراث الشيخ ، وعلى الجـانب الآخر يستخـدم آسين بلاثيوس (Asin Placios) رجل الكنيسـة المتدين - فى شئ من المهارة - مـا يمكن أن نسميـه اليوم : فنَّ إعادة التوظيف ، ليقرر أن ابن عربى «مـسيحى بدون مسيح ، وأنه مدين لآباء الصحـراء فى كل ما جدَّد به الروحـانيات الكاثوليكية - فـيما بعد - من غـير وعى أو تفطن منه لدوره هذا ». وكذلك نظر « أبو العلا عـفيفى » إلى تراث ابن عربى من منظور فلسـفى بحت ، دفع به - فى نهاية الأمر - إلى تفـسير هذا التراث تفسيـراً هزيلاً مختزلاً ؛ فابن عربى - فى منظور عـفيفى - لا يُعدّ مفكـراً بين المفكرين الآخرين ، ومـذهبه لا يرقى إلى مـستـوى مجـرد عرض

منهجى لتأملات عقلية بسيطة ، ونفس هذه النظرة يطالعنا بها إزوتسو ، (Izutsu) ولكن من خلال نهج يفوق - كثيرًا - نهج صاحبه عمقًا وإحاطة ، أما كوربان (Corbin) فقد كان أكثر ذكاء من كل هؤلاء الذين نظروا إلى تراث الشيخ نظرة فلسفية خالصة ، وقد احتاط لنفسه فلم يقع فيما وقعوا فيه من أخطاء ، ولكنه كان محموما باختراع شخصية شيعية مستترة ، يصُرّ على بعثها من بين السطور فى كتابات الشيخ الأكبر ، هذا الشيخ المعروف باتجاهه السُّنىّ المعلن فى صراحة ووضوح ؛ فلا جرم - إذن - أن تجيئ تصورات كوربان عن ابن عربى تصورات مضطربة تحتاج فى أكثر مناحيها إلى تصحيح وتقويم .

ونقول : إن اتحاد الولاية بالعبقرية فى شخصية ابن عربى ، وامتزاج معظم العلوم المتباينة بالصور الأدبية المتنوعة فى تراثه ، كل ذلك جعل من طبيعة هذه الشخصية وطبيعة تراثها ومحاولة سبر أغوارهما - شكلاً ومضمونًا - أمْرًا بالغ الصعوبة .

وقد ظهرت منذ سنوات عدة دراسة إحصائية لمؤلفات ابن عربى - تلك التى لم تُحص بَعْدُ إحصاءً نهائيًا - واعتمدت هذه الدراسة على أسس علمية رصينة يرجع الفضل فيها إلى مؤلفها عثمان يحيى ، الذى بذل فيها جهدًا علميًا دقيقًا وفى هذه الدراسة بلغت مصنفات ابن عربى - بعد استبعاد المنحول منها والمشكوك فى صحة نسبته إليه - أكثر من أربعمائة مصنف ، منها ما جاء فى حجم رسائل صغيرة ، ومنها ما اشتمل على مئات الصفحات بل على آلاف الصفحات من أمثال صفحاتنا المعاصرة ، كما هو الشأن فى كتاب الفتوحات مثلا ، ولو أخذنا فى الاعتبار مؤلفات الشيخ المفقودة - ومن بينها تفسير القرآن الكريم الذى بلغت مجلداته أربعًا وستين مجلدًا برغم أنه تفسير ناقص لم يكتمل - فإن القائمة تغدو أطول امتدادا وأكثر عددًا ، والحق أن

فهرسة مصنفات ابن عربى فهرسة دقيقة لا تزال فى حاجة إلى الكتابة من جديد ؛ إذ إن الدراسات التى قدمها المؤلفون المسلمون والمستشرقون فى هذا الموضوع جاءت مليئة بثغرات عديدة ، إضافة إلى أنهم لم يفيدوا - فى أية صورة مستوعبة أو نقدية - من المصادر الكثيرة المتاحة ، وفى مقدمتها كتابات ابن عربى نفسه ، لكن تبقى الدراسة التى أعدتها كلود عدّاس (Claude Addas) عن ابن عربى دراسةً مستوعبة بكل المقاييس ، ولا مفر من الرجوع إليها والإفادة منها ، سواء فيما يتعلق بحياة ابن عربى أو بمصنفاته وتراثه(٩) .

ولنشرع الآن فى تحديد بعض المعالم البارزة فى حياة الشيخ الأكبر :

هو : محيى الدين أبو عبد اللّه محمد بن على بن محمد بن العربى الحاتمى الطائى ، وُلد بمرسية فى اليوم السابع والعشرين من رمضان من سنة ٥٦٠ هـ (٧ أغسطس ١١٦٥ م) أى بعد عامين من البدء فى بناء « نوتردام » بباريس ، إبَّان حكم الملك لويس السابع فى فرنسا ، وقد واكب مولده فترة ضعف المرابطين - فى إسبانيا الإسلامية - وزوال دولتهم ، ووصول الموحدين إلى سدة الحكم فى أعقابهم ، كما واكب مولده أيضا نهاية الفاطميين فى مصر ، واستعدادات صلاح الدين لإزاحتهم إيذانًا بشروق عهد الأيوبيين ، وتتزامن هذه الفترة مع مولد « جنكيز خان » فى سيبريا الشرقية على شواطئ نهر « أونون » ، وسوف لا يمضى على هذا التاريخ قرابة مائة عام أو أقل حتى نرى حفيده « هولاكو » وقد دمَّر مدينة بغداد ، وأجهز فيها على آخر خليفة من خلفاء بنى العباس .

أمضى ابن عربى فترة طفولته بأشبيلية مع أسرته التى انتقلت إليها عام ٥٦٨ هـ / ١١٧٢ م ، وسلك طريق القوم وهو فى سن السادسة عشرة تقريباً (١٠) ، ثم بدأت صلاته وصداقاته تتوطد مع شيوخ الطرق من الأندلسيين ، وقد تحدث

هو نفسه عن نحو خـمسين شيخًا من هؤلاء الشيـوخ ، ذكرهم فى كتابه روح القدس ، ومن المحتمل أن يكون لقاؤه بابن رشـد قد حدث فى هذه الفترة من حياته ، وليس فى فترة العشرينيات من حـياته كما يؤكد كوربان . غير أن هذا التحـول الروحى فى حيـاة ابن عربى قد أعـقبه نوع من الـفترة « وهى الفـترة المعلومـة فى الطريق عند أهل اللّه ، الـتى لابد منهـا لكل داخل فى الطريق » (١١) لكنه يُكاشف بما يُضرم حماسه للـعودة إلى حالـة الأول ، فيخـرج عـن كل ما يمتـلكه من حطام الدنيا ، ويسلك مـسالك الزهّاد ، مـتخذًا مـن المقابر والجبانات مسكنًا ومأوى (١٢) ، ولما بلغ سنّ العشرين كان قد قطع سلسلة كاملة من المقامات الروحية ، وهى منازل على طريق أهل اللّه ، وحسب اصطلاحات الصوفية ، وقد انتفع فى هذه الفترة بهبات كشفية وعلوم غريبة وأذواق عزيزة (١٣) .

أما رحلاته وأسفاره فإنها وإن كانت قد انحصرت - فى بادئ الأمر - فى نطاق الأندلس إلا أنها ما لبثت أن أخذت فى الاتساع والانتشار فى ربوع المغرب بعد عام٥٩٠ هـ / ١٩٣٣م. ولم تتوقف حياته عن الأسـفار المتصلة حتى بلغ سن الستين ؛ فقد رحل فى سنة ٥٩٠ إلى تـونس وتلمسان ، ثم إلى فاس سنة ٥٩١ ، ثم إلى أشبيلية سنة ٥٩٢ ، ثـم نجده - من جديد - فى فاس سنة ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، وفى قرطبة سنة ٥٩٥ ، ويعـود إلى المغرب سنة ٥٩٧ ، لكننا نلتقى به فى هذا السياق يحتاج إلى العيش فى مُرسيه سنة ٥٩٨ ، ثم فى « سلا » ثم فى تونس ، وبها تكتـمل الفترة التى أمـضاها من حياته فـى بلاد المغرب ، وفيهـا ألف ما يقرب من ستين كـتابًا على وجه التأكيـد . ثم يحصل له كشف (١٤) يُؤمر فيه بالتوجه شـطر المـشرق ، فيترك بلاد المغرب ليُخلّفها وراءه إلى غير رجعة ، وفى نفس هذه السنة : ٥٩٨ هـ (١٢٠١ - ١٢٠٢م) يتابع ابن عـربى رحلته إلى

القاهرة ثم إلى بيت المقـدس إلى أن ينتهى به السيـر إلى مكة المكرمة ، وهناك كان على موعـد مع حدث روحى ضخم نتحـدث عنه فيما بعـد ، ويمتد المقام بابن عربى فى الحجاز فى الفـترة ما بين عامى ٥٩٩ - ٦٠٠ ، يستأنف بعدها سيره إلى الموصل فـبـغداد فبيت المقـدس (٦٠١) فقونـية فالخليـل (٦٠٢) ومن جديـد نراه فى مكة سنة ٦٠٤ ثـم فى حلب سنة ٦٠٦ ثم فى بغـداد سنة ٦٠٨ ، وكان يرافقة بـعض تلاميذه فى أسفاره بينما كـان البعض الآخر ينتظره وهو يمر أو يتـوقف لبـعض الوقت فى هـذه البلدة أو تلك ، وقـد خطب ودّه الأمـراء والوجهاء ، كما تطلع الفقهـاء والعلماء إلى محاورته ومحادثته ، وهكذا طاف هذا المتأمل الراسخ فى عالم الثبـات ، مناطق الهلال الخصيب وبلاد الأناضول دون توقف أو استقـرار ، وكان فى تطوافه - وحيـثما حل أو ارتحل - لا يكَلّ ولا يملّ من نشر علومـه الكشفية ومـعارفه الميتـافيزيقيـة ، وقد استمـرت حياة الشـيخ على هذا النهـج . تتـوالى رحـلاته وتتـعدد إقـامـاته بين ربوع آسيـا الصغرى حتى سنة ٦٢٠/ ١٢٢٣ وإذ ذاك يدخل دمشق ويقـيم بها ، وفيها يُكمل كتابة الـنسخة الأولى من الفتـوحات : قمة مؤلـفاته الصوفيـة ، وكان قد بدأ تأليفـه بمكة المكرمة قبل إحدى وعـشرين سنة خلت (على أنه سيـعيد كتـابته للمره الثانية قـبل وفاته ببضعة أعوام ، وبحوزتنـا مخطوط هذه النسخة ، وهو بخط ابن عربى ، ويقع فى سبعـة وثلاثين مجلداً) ، وفى دمشق أيضًا يصنف ابن عربى كتابه : « فـصوص الحكم » إثر رؤية رآها ، نرجئ الحديث عنها إلى موضعها من هذا الكتاب .

ولأن تلاميذه كانوا يتسابقون إلى الاسـتماع إليه فإنه لم يتوقف عن التعليم ولا عن شرح مـؤلفاته إلـى أن فارق الحيـاة ، يشهـد بذلك كتـابه « التنزلات

الموصلية » ، وهو كـتاب عن الحقـيقة العرفانيـة ، والـواردات الروحـية التى هـى ثمـرة الأوراد والأذكار (صنّف بالموصل سنة ٦٠١/ ١٢٠٤) ، ففى هذا الكتاب - وكما هـو معروف - شهادات بقراءته على المؤلف قـراءات متعددة ، وكانت القراءة الأخـيرة بتاريخ : ١٠ ربيع الأول من سنة ٦٣٨ هـ ، وفى ٢٨ ربيع الثانى مـن نفس السنة (١٦ نوفمبـر ١٢٤٠م) - أى بعد مـضى أسابيع قليلة على آخر قراءة لهذا الكتاب - وفـى مدينة دمشق توفى محيى الدين أو : الشيـخ الأكـبر أو سلـطان الـعارفين [١٥] ، حسبما لقّبـته الأجيال التى جاءت من بعده .

وفى بداية الباب الرابع من الفتـوحات المكية ، وخلال مخـاطبة ابن عربى لشيـخه وصـفّيه التـونسى عبـد العزيز المهـدوى الذى أهدى إليه تأليف كـتابه الفتوحـات ، يستعيد ابن عـربى ذكريات إقامته فى منـزل المهدوى بتونس سنة ٥٩٨/ ١٢٠١ ، ويستميله ليلحق به فى مكة المكرمة التـى يصفها بأنها « أشرف منزلة جـمادية ترابية » ، ثـم ما يلبث أن يتـابع الحديث عن خصـائص بعض الأماكن والمواضع كالبيوت والزوايا والمقابر ، وأيها أكثر مناسبة وملاءمة للتأمل الصـوفى فيـقـول : « إن للأمكنة فى القلوب اللطيـفـة تأثيرا (. . .) فكمـا تتفاضل المنازل الروحانية كذلك تتفاضل المنازل الجسمانية» ،ثم يَذْكر عن الشيخ المهدوى أنه كان يـهجر الخلوة فى بيوت المنارة الكائنة بشـرقىّ تونس ، ويفضّل الاختلاء فى وسط المقابر القريبة من المنارة ، وقد سأله ابن عربى مرة عن سبب ذلك فقال الشيخ المهـدوى : « إن قلبى أجده هنالك أكثر منه فى المنارة » ، ثم يقول ابن عربى : « وقد وجدتُ فيهـا أنا أيضًا ما قاله الشيخ »، وهذه الميزة أو الخاصة الروحية التى تتميز بهـا بعض الأماكن دون البعض الآخر ترجع - فيما

يرى ابن عربى - إلى « همَّة » عُمْار هذه الأماكن من الملائكة ، أو من الجن الصادقين ، أو من الأبرار والصالحين ، ومن هذا القبيل على سبيل المثال : منزل أبى يزيد البسطامى الملقب ببيت الأبرار ، وزاوية الجُنَيد أعظم صوفية بغداد فى القرن التاسع الميلادى ، ومغارة الزاهد إبراهيم بن أدهم ، وبالجملة : كل أماكن الصالحين الذين رحلوا عنها وبقيت فيها آثارهم [١٦] .

وإذن فليس صحيحًا ما يقال من أن الأماكن الأرضية كلها ذات طبيعة واحدة ، وأن بعضها لا يفضل البعض الآخر فى شئ ما ، بل حقيقة الأمر - كما يرى ابن عربى - أن مرور ولى من الأولياء بمكان ما ، أو أثره الذى يتبقى منه بعد رحيله عنه ، ينشئ فى المكان شيئًا من البركات أو النفحات الطيبة ، وانطلاقًا من شهادة العيان هذه يقدم الشيخ الأكبر تأصيلاً - وتبريراً كذلك - لصورة من أشد صور « التبرك بمقامات الأولياء ومزارتهم » ظهوراً ووضوحًا ، وسنرى أن ابن عربى لا يكتفى بما قاله هنا ، بل لديه الكثير مما سيقوله فى هذا الأمر أيضًا .

كتب ابن عربى كلامه هذا بعد وصوله إلى بلاد المشرق فى مطلع القرن الثالث عشر الميلادى ، ولم يمض على ذلك قرن من الزمان حتى شَنّ ابن تيمية - الجدلىّ الحنبلىّ - حربًا شعواء لاهوادة فيها على زيارة القبور ، وعلى أمور أخرى تجرى مجراها، و أبطل التوسل بالأولياء ، بل أبطل التوسل بالنبى - صلى اللَّه عليه وسلم - نفسه [١٧] ، كما انتقد الاحتفال بالمولد النبوى ، ورآه بدعة فى الدين ، ورأى موالد الأولياء كلها بدعة من باب أولى [١٨] ، وبالرغم من أنه لم يكن أول من نازع فى هذا الأمر إلا أنه كان - وإلى مدى بعيد جداً - أعنف من عارض هذا الأمر وأثار حوله الشكوك والاعتراضات ، وقد ظل

عبرقـرون متطاولة صاحب النفوذ الأقوى فى هذا البـاب ، وإليه يرجع السبب فيما أقدم عليه الوهابيون - فى البلاد العربية - من تدمير مزارات كانت موضع إجلال واحـترام مـن أجيـال لا تعد ولا تحـصى من المسلمين ، ولا يزال تراثه يشعل الحملات العنيفة - حـتى يومنا هذا - ضد « الانحرافات » التى أفسدت - فيما يزعم - نقاء الإسلام فى صورته الحقيقية .

وغنى عن البيان القـول بأن ظاهرة « التبرك بقبـور الأولياء » لم تكن بدعة ابتدعـها المسلمون فى القرن الثـالث عشر ، فقـد نشأت هذه الظاهرة فى وقت مبكر جداً من العصور الإسلامية الأولى حين عبَّر المسلمون عن تعظيمهم - فى بادئ الأمر - لآل بيت النبىّ - صلى اللّه عليه وسلم - ولـصحابته ، ثم بُدئ - فى بغداد - فى تشييد الأضرحة على قبور الأولياء الذين اشتهروا فى القرن الثالث الهـجرى تكريمًا لهم وتعظيمًـا لشأنهم [١٩] ، وقد حدث هذا مع بداية القرن الرابع الهجرى على أقل تقدير .

وأدب الرحلات ،كما نراه عند ابن جبيـر فى القرن الثانى عشر الميلادى ، والمصنفات الـتى تكشف عن فضائـل بعض المدن أو البلدان ، مثل : فـضائل الشام للرُّبعى [٢٠] ، والكتب التى وُضعت لتـعريف الحُجَّـاج بالمزارات مثل : كتـاب الإشارات إلى معـرفة الزيارات للهـروى ، والذى حققـته : Janine Sourdel Thomine [٢١] كل هذه المصنفـات لـيست إلا نمـاذج أو أمـثلة تشهد بوجود تقليد أو سلوك إسلامى راسخ يـتمثل فى التبرك ببعض الأمكنة ، وهو تقليد قديم جـداً يصعب العثور على تحديد بدايته التـاريخية ، لكن يمكن القول إجمالا بأن الآداب التى زخـرت بها كتب السير وطبقـات الصوفية - فى القرن الحادى عشـر الميلادى - وخصوصًا : طبقـات السلمى ، وحلية الأولياء

لأبى نعيم الأصـفهانى ،بأجـزائه العشرة - كـانت وراء هذا « التقليد » العـميق الجذور ، وكانت عامـلاً فعالاً فى نشأته وفى استمـراره على السواء ، ويحسن قبل أن يتشعب بنا الحديث عن هـذا الموضـوع أن نلفـت النـظر إلى أن أدب « السِّيـر والطبقات » فى التصـوف لم يكن - فى غالبيـته العظمى - أدبًا شعبـيًا سواء فى الفترة التى أشرنا إليهـا أو فى الفترات التى تلتها بعد ذلك ؛ ذلك أن نعت الأدب الشـعـبى لا يمكن أن يـنطبق عـلى عـمـل مثل : «طبـقـات الصـوفيـة» أو « الحلية » ، بل لا توصف به الأعمـال أقل مسـتوى من ذلك كـتلك التى كتـبت لبيان أهـمية إقليم معـين ، مـثل كـتاب : « التشوّف » لـ « تادلى » الذى وقفـه على « أولـياء » الإقليم الجنوبى للمغرب فى القرنين : الخـامس والسـادس الهـجريين (له أيـضًـا شـرح مـتمـيـز على مقـامـات الحـريرى) . أو مثل كتاب « المـقصد » الذى ألفه « بادسى » (٢٢) فى أعقاب سلفه تادلى . وحرىّ بنا أن نقـول إن نعت « الأدب الشعبى » لا ينطبق - من باب أولى - على أعمال ظهـرت فيما بعد كـتلك التى جادت بها عبقـرية كبار شعراء الصوفية من أمـثال : « العطّار » أو « الجامى » .

وبالرغم من ذلك ، ودون أن نسمح لأنفسنا بالوقوع فيـما يقع فيه المغالون من حُمَّى تقسيم التـاريخ إلى مراحل فاصلة ، فإنه لا مفر لنا من اعتـبار عصر ابن عربى بداية عهد جديد ؛ إذ قد شهد هـذا العصر ميلاد صياغات نظرية فى ذات الوقت الذى شهـد فيه مـيلاد « سلوكيـات » عملت على توجيـه كل ما استجد بعدها من تطورات فى التـصوف الإسلامى وحتى يومنا هذا ، بل يمثل هذا العصر فترة تحـوّل وانتقال على صعيد التاريخ السيـاسى للأمة الإسلامية ، فقد كان سقـوط بغداد على يد المغول سنة ١٢٥٨ وانهيار الخلافة العـباسية آنئذ

بمثابة كبرى الحوادث الفاجعة فى هذا العصر ، وليس مصادفة أن ينتقل التصوف فى هذا العصر من مرحلة كان فيها مأخوذًا ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلا واضح الملامح والقسمات ، وأن يتحول على المستوى الاجتماعى (السوسيولوجى) من اللاشكلية إلى الشكلية ، ومن اللاتحدد إلى التنظيم والتقعيد ، فمع مصنفات ابن عربى اتخذت المفاهيم الأساسية فى التصوف طريقها نحو التأصيل والتقعيد ، واتسقت داخل مذهب شامل متكامل ، وإذا كان البعض قد نظر إلى هذا المذهب على أنه « القمة القصوى » ، واتخذ منه البعض الآخر هدفًا لسهام النقد والتجريح ، فإن مما لا شك فيه أن هذا المذهب قد شكل منذ ذلك الحين - فى تقدير أنصار الشيخ وخصومه - معلمًا بارزًا يستحيل تجاهله ومصدرًا خصبًا حافلا باصطلاحات التصوف الفنية [٢٣] ، سواء اعترف الأنصار بذلك أو أنكره عليهم خصومهم ، وفى هذا العهد أيضًا ظهرت الطرق الصوفية إلى الوجود ، وبدأت فى ضبط مواريثها من العلوم والمعارف الصوفية وتقييدها بمجموعة من القواعد والمناهج .

ولنعد إلى موضوع التَّبرك بآثار الأولياء ومزاراتهم وقبورهم : " Le culte des Saints " لنقول : إن هذا الموضوع وإن لم يكن مرتبطًا - بالضرورة - بحقيقة الطرق الصوفية ، إلا أن قوانين آداب المريدين فى تعظيم الشيخ المؤسس للطريق ، وتعظيم رجال السلسلة البارزين من بعده كانت تدفع بهذا الموضوع قُدُمًا إلى الأمام ، أما منشأ ظاهرة « التبرك بآثار الأولياء » ، وتطورها من بعد ، فإنه يرجع فى الأصل إلى أنموذج « الحب اللانهائى » ، الذى تفيض به قلوب المسلمين للنبى - صلى اللّٰه عليه وسلم - ولما جاء العصر الأيوبى أصبح « المولد » هو التعبير الرسمى أو المظهر الرسمى لأنموذج « الحب

الجماعى » من قبل المسلمين تجاه نبيهم ؛ ولهذا لم يخطئ ابن تيمية فى ملاحظته أن هذه السلوكيات - التى ينحى عليها باللائمة - والتبريرات التى تقال بشأنها كانت تتزايد وتنتشر بشكل مطرد .

ولم يقتصر ابن تيمية فى نقده اللاذع على تعداد المفاسد التى تترتب على هذه البدع ، بل قصد إلى شرح هذه البدع وتحليلها بُغية القضاء عليها واقتلاعها من جذورها ،فعنده أن هذا الحب الذى تفيض به قلوب العامة والبسطاء ضلال وانحراف ، وهو يعده - فى بساطة - دليلاً على وقوع هؤلاء فى « الشرك » ، بل يراه هرطقة خارجة عن الدين وطارئة عليه ؛ نشأت وترعرعت بسبب من التأثيرات المفسدة لليهود والصابئة والزرادشتيين ، خصوصًا النصارى ، الذين عاشوا فى قلب الأمة الإسلامية ، ومنهم من جاء ضيفًا على هذه الأمة بقلب مطوى على الغدر والخداع ، ومنهم من أعلن إسلامه ولكن فى صورة تدعو إلى الشك والارتياب (٢٤) . وهنا - ومن خلال كلام ابن تيمية - يتراءى لنا « الأنموذج المزدوج » أو ذو المستويين ، الذى ناقشه Peter Brown باقتدار وهو بصدد حديثه عن المسيحية (٢٥) ، وهذا الأنموذج بصوره المتعددة ، والذى كان يستمد مفاهيمه فى الأعم الأغلب من ابن خلدون ، قد أصبح شائعًا ومشهورًا فى التفسيرات المتأخرة لظاهرة التبرك بقبور الأولياء فى الإسلام وفى المسيحية على السواء ، وكان الموقف الرسمى للعلماء المسلمين - وهم ينظرون إلى الإسلام فى صورته الرسمية ومكانته العليا التى ينبغى أن يوضع فيها - يميل إلى معاملة هذه الاتجاهات الفكرية والسلوكية التى لا تتكيف مع الصورة المثلى للإسلام ، بشئ من الازدراء ، ويُنظر إليها وكأنها بقايا من مخلفات الجاهلية ، أو اقتباسات تسربت - دون وعى - إلى وجدان

الجماهير من مصادر غربية ، ومع أن هذه التقاليد قد استمدت فى نهاية المطاف مبرراتها القانونية من السلطات الدينية ، فقد بقيت - فيما يقول هؤلاء - ذات تأثير مفسد وضار .

وفيما يتعلق بالأبحاث الاستعمارية ، فإنها قد تأثرت فى مجال الأنثروبولوجيا الوصفية بهذا التقسيم الثنائى كنتيجة حتمية لاستخدام الأنموذج المزدوج أو « ذى المستويين » ، ولكن مع التركيز على إثارة عنصر التمايز والاختلاف العرقى بين أصحاب البلاد الأصليين ، والمغالاة فى تقدير خصائصهم العرقية الذاتية (= البربر ، الأفارقة ، أبناء الملايو . . . إلخ) على حساب الإسلام ؛ العقيدة الجامعة للشعوب الإسلامية على اختلاف أجناسها ، التى كان يمكن لها أن تتحول فى أيدى دعاة « الجامعة الإسلامية » إلى سلاح خطير يَقُضّ مضاجع المستعمرين وأنصارهم ، أما المذهب التطورى فقد كان له منهج آخر ، اعتمد فيه على الأحكام القبلية المسبقة ، ومن ثم تمزقت تفسيراته وتذبذبت رؤاه بين الرغبة فى الدفاع عن التقاليد الخرافية لدى الجمهور والبنايات الاجتماعية المتخلفة من ناحية ، وبين الرغبة فى رؤية انبثاق « وعى طبقى » فى كل ما يصادم « أيديولوجية » ممثلى السلطة وحلفائهم من ناحية أخرى ، ولسنا فى حاجة إلى أن نعرض لبقية المذاهب والاتجاهات الأخرى في تفسير الأنموذج المزدوج ، فسواء قلنا إن الإسلام الصحيح هو ما ارتبط بأنظار العلماء وفهومهم ، أو هو على العكس ما ارتبط بمعنى التقوى كما هى عند البسطاء وكما تعبر عنها مظاهر عدة تختلف ضعفًا وقوة من حيث تدفقها وحيويتها ؛ سواء قلنا هذا أو ذاك فإن « الأنموذج المزدوج » لا يزال شائعًا ومستخدمًا فى كل الميادين ، لكنه أصبح فى الآونة الأخيرة محل

نزاع وأخـذ ورد بسبب مـا أحدثتـه دراسات Peter Brown من تأثيـرات فى أوسـاط بعـض البـاحـثين الأمـريكيين فى حقـل « الدراسات الإسـلامية » أو فى حقل « الأنثروبـولوجيا » ، بحيث لم تَعُد مـسألة التعارض بين العـقيدة الكبـرى والمعتـقدات العـامة ، أو بـين « الإسلام » فى منظور النص المقـدس والإسلام فى منظور شيـوخ الزوايا والرُّبط من المسائل المهمة فى دراسـة العقائد [٢٦] ، غير أن كـثيراً مما يجب بحـثه فى هذا الموضوع لم يُكتب بعد ، ولا نـقصد - بطبيـعة الحال - إغـفال الفروق الفـاصلة بين « أنموذج التقوى » الملتـزم بالعقل والنقل كمـا يمثله فقهاء المـدن والحواضر ، وبين أنموذج التقـوى الذى لا يعول كثيراً على تعاليم الفقهاء ، والذى يمثله هؤلاء « الأميون » المنقطعون للعبادة فى رؤوس الجبال ، ولكن ينبغى - على الأقل - أن نكون على وعى وعلم بما هو ثابت ومستمر من مظاهر هذا التدين وما هو منقطع ومـتغير ، وينبغى أن نتذكر أيضًا أن ثمة اتجاهًا ثالثًا كان يتوسط - دائمًا - هذين الاتجاهين المتطرفين من بين مجمـوع الاتجاهات الدينية ، وقد مثـل هذا التيار مجمـوعة كبيرة من الفـقهاء والمحدِّثين ، نصروا القول بالتبرك بمزارات الأولياء وبرَّروه وشجعوا عليه ، ومن هؤلاء الفقـهاء والمحدثين من كانوا « أوليـاء » بالفعـل ، وإذا شـئنا أن نضـرب مثـالاً لواحـد من هـؤلاء « العلماء - الأوليـاء » من أبناء القـرن الثانى عـشر الميلادى فسوف تطالعنا على الفور شخصية الشيخ عبد القادر الجيلانى ، الفقيه والمفتى الحنبلى ، والذى سنتحدث عنه في موضع لاحق من بحثنا هذا [٢٧] .

والمتتبع لتاريخ طريقة كالطريقة النقشبندية - المشهورة بتشددها فى التمسك بالكتـاب والسنة - سوف يكتـشف بعد قليل من النظر أن التـفرقـة الحادة التى وضعت بين إسلام العلماء وإسـلام الطرق ، أو بين الإسلام الصريح والإسلام

المهجَّن بعناصر غريبة كما يقولون - تفرقة مصطنعة ؛ فقد ظلت هذه الطريقة - وعبـر قرون عديدة من تاريخـها الطويل - تحافظ على الاتسـاق الداخلى لبنية الطريق ، فى الوقت الذى تبنَّت فيه منَهج الجمع بين اتجاهات عدة ، ومنها ما هو متناقض مع مـبدأ الالتزام بالإسلام الصـريح كما يقوله البـعض ، وكذلك تشتمل السلسلة النقشبندية على أسماء شيوخ عُرِفوا بالتشدُّد فى حماية الإسـلام - بالمعنى السلفى - وبالمقاومة الصلبة للبدع ومحدثات الأمور ، حتى إن بعض المؤلفين المحدثين لا يكادون يبـصرون من تاريخ هؤلاء الشيوخ وتاريخ حـياتهم الروحية إلا هذا المنحى فـقط ، ومع ذلك كان هؤلاء الشيوخ ينتمـون - انتماء كليًا - إلى أهل الطريق ، ليس هذا فحسب ، بل كانوا - فوق ذلك - يطبقون آداب الطريق ويُعلّمونهـا ، وهى آداب تستمـد أصولها من نظرة بعيـدة الأغوار للولاية ومفهومها ، وفى هذه النظرة تسمو الولاية بالولىِّ - حيًا كان أو ميتًا - إلى مستوى يكون فيه محوراً لكل التحققات الروحية [(٢٨)] .

وتبقى - على الجانب الآخر - أمور كـثيرة تدفعـنا إلى التسـاؤل حـول افـتـراض « أصل ذى دلالة شـعـبـيـة » للتـبـرك بمـزارات الأوليـاء ، فالتصـوف والولاية أمـران لا يفترقان ، وبغير أوليـاء لا يوجد تصوف ؛ إذ الولاية هى أصل التصوف ومنبـعه ، وزاده الذى يحيا به ، ومنها يسـتمد دوره فى بقاء الولاية واستمرارها ، وبرغم أننا لا نعدم ولادة بعض الأولياء فى بيوت نبيلة متمـيزة ، إلا أنه يمكن القول بأن « التصوف » كان فى غالب أمـره لصيقًا بأوساط البسطاء من الجـماهير ، يشهد على ذلك أن أهل الـصُّفَّه بالمدينة المنورة كانوا - فى صدر الإسـلام - نماذج وصوراً مُثلى يُقتـدى بهم ، مع أنهم كانوا يعيشون على ما يقدم لهم مـن الصدقـات ، ويشهـد لذلك أيضـا أن كتـب

« التراجم » التى صُنفت ، فيما بعد ، حدثتنا عن أولياء كبار وعن تلاميذ لهؤلاء الأولياء ، ومنهم من كان يعمل حداداً أو إسكافيًا ، بل منهم من كان رقيقًا مملوكًا لغيره ، وغالبًا ما كانوا فقراء ، وكثيراً ما كانوا أميين لا يقرؤون ولا يكتبون ، وهذه حقيقة اتصف بها كثير من مشاهير الأولياء فى القرن الثالث الهجرى ، وهو العصر الذهبى للإسلام ، كما اتصف بها - فى عصر ابن عربى - كثير ممن يسميهّم « آسين بلاثيوس » فى ترجمته لكتاب : روح القدس : Santons ، أى العظماء من رجال اللّه .

وما استجدّ فى موضوع انتماء التصوف إلى الجماهير ، فى القرنين : الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، ليس هو النسبة العددية المختلفة للأولياء ، بين نبلاء وعامة وعلماء وأميين ؛ لأن الأولياء - سواء كانوا علماء أو أميين - هم فى كل الأحوال أصحاب معرفة ، والأولياء هم العلماء على الحقيقة ، وليس الولىّ هو من تجرى على يديه خوارق العادات والكرامات فحسب ، أو مَن يُستسقى به الغمام ولا شئ بعد ذلك ، بل المعارف الإلهية هى أخص وصف للولىّ : لقد كان « أبو يَعْزى » رجلاً خشنًا غليظًا من أهل البربر ، ولم يكن يستطيع التحدث باللغة العربية ، فكان يمتنع عن إمامة الناس فى الصلاة ويختار لها غيره ، لكن لو أخطأ الإمام فى قراءاته أثناء الصلاة ، فإن « أبا يعزى » لا يلبث أن يعاجله بتصحيح الآية من فوره [٢٩] . وكان « عبد العزيز الدبّاغ » - وهو أيضًا أُمّىّ لا يقرأ ولا يكتب - يشرح لمؤلف « الإبريز » نصوصًا وفقرات بالغة التعقيد من كتاب : « الفتوحات » ، [٣٠] مما أدهش مؤلف « الإبريز » ، وهو العالم المتبحر والقارىء المتعمق فى مؤلفات ابن عربى ، وحقيقة الأمر فيما استجد فى هذا الموضوع هو أنه بينما كانت

الأمة تمر بمرحلة قاسية من التمـزق والخلاف فى تلك الفترة ، وبينما كانت نذر العواصف تتجمع أو تتفجر هناك على حـدود الأمة شرقًا وغربًا ، إذ بالتصوف يشكل منذ ذلك التاريخ ، شيئًا فشيئًا ، مركـز تجمع والتقاء جماعى مشتركًا ، لم يكن ليظهر ، ومـا كان له أن يظهر ، حـتى ذلك الحين ، وهنا بدأ الظهور التدريجى للطرق الصوفيـة كتنظيمات وجماعات لم تـكن معـروفة من قبل ، وهنا أيضًا ظهر التأكيد الأوضـح - فى تعاليم التصوف - على ترسيخ وظيفـة « الوساطة » للأوليـاء ، وهنا أيضًا بدأ التـحول التدريجى مـن السلوك الفردى الخاص غير المـلتزم ، إلى السلوك الجماعى المنضبط بقواعـد التصوف وآدابه ، ولكن هناك اعـتبارات عـدة توحى بأن جهـات عليا تعـمدت أن يتـبنى الناس موضوع « تعظيم قبور الأولياء » ، ونقصد بالجهات العليا - أولاً وقبل كل شئ - الأمراء والحكام ، ولم تغب هذه الملاحظة عن ذهن ابن تيمية ؛ لأنه - وهو ينحى باللائمة على عامة الناس - كان يوجـه خطابه إلى الحكام وإلى حاشيتهم من رجال السلطة ، وبرغم حيطته وحذره فى مـخاطبة الأمراء والسلاطين فإننا نستطيع أن نلاحظ من ثنايا حديثـه أنه - وهو يطالب الحكام بمحاربة البدع التى لا يقرها- لايكتفى باتهامهم بالتراخى والإهمال فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، وإنما كان يرى فيـهم خصومًا بالفـعل وأعداء على الحقيـقة ، وبغض النظر عن الباعث الحقيقى لدى الأمراء والسلاطين على الاعتقاد فى الأولياء ، وهل هو : اقتناعهم الشخصى ، أو رغـبتهم فى تحقيق مصلحة سيـاسية ؟ فإن واقع الأمر يشـهد بأن الأيوبيين والممـاليك والمغول والعـثمـانيين كانوا - بانتظام - أنـصار الأولياء وحماتهم أحياءً كـانوا أو منتقلين إلى الدار الآخـرة ، وكانوا المشجعين على مظاهر التـعظيم التى أحـاطت بالأوليـاء (٣١) ، ولكن لو تجـاوزنا هؤلاء

الحكام ، فسوف نجد من خلفهم جلساءهم ونُصحاءهم ، ونعنى بهم : طبقة الصوفية الأرستقراطية بكل ما عُرف عنها من إيمان وعلم ، شهدت به وأكدته سيرتهم ومعاملاتهم ومؤلفاتهم ، إلى درجة يستحيل معها أن نعثر على مبرر واحد يحملنا على اتهامهم بالرغبة فى بعث الشِّرك أو إحياء العقائد الوثنية الفاسدة ، إن دور « عمر السهروردى » مع الخليفة الناصر ، أو دور الشيخ « المَنْبجى » مع بيبرس ، أو « ابن عربى» مع الملك السلجوقى «كيكاؤوس» ، ثم من بعد ذلك مع شخصيات أخرى من أفراد العائلة الأيوبية ، هذه الأدوار إن هى إلا دلائل تشهد على مدى ما تفعله « الصفوة » من تأثيرات واعية ومقصودة فى عمليات التغيير التى تحدث فى المجتمعات ، وهنا أيضًا لا يخطئ ابن تيمية هدفه ، وإن كان يعتمد على فطنته وذكائه بأكثر مما يعتمد على معطيات مذهبه ، وهو وإن كان يواجه بمساءلاته العنيفة شخصيات متهمة اختارها - بمهارة - مثل كريم الدين أمولى ، وشيخ الشيوخ لخانقاه سعيد السعداء ، وصاحب السلطان والنفوذ الشيخ المَنْبحى ، وابن عطاء اللّه ، الخليفة الثانى لأبى الحسن الشاذلى ، والمؤسس الحقيقى للطريقة الشاذلية التى انتسبت إلى الشيخ أبى الحسن وتسمت باسمه ، وإذا كان ابن تيمية قد وجّه تساؤلاته الحادّة إلى كل هؤلاء فإنه يوجهها على وجه الخصوص إلى : ابن عربى ، أول من قدَّم نظرية متكاملة عن « الولاية » ، وهى نظرية يصعب القول بأن صياغتها فى هذا الوقت بالذات كانت محض صدفة ، غير أن هذا الموضوع سوف يظل قابلاً للجدل والمناقشة بين مؤيد ومعارض ، وإنه لمن السابق لأوانه أن نقرر هاهنا شيئًا يتجاوز حدود الإشارة إلى هذا الجدل ، أو لفت الانتباه إليه .

لقد بدأ جولدتسيهر أبحاثه فى هذا الموضوع منذ مائة عام خلت ، وبدءًا من ذلك التاريخ تزايدت المواد والوثائق العلمية ، غير أن الدراسات الموجودة بين أيدينا تخللها الكثير من الثغرات ؛ فقد جاءت حافلة بالأحكام المسبقة كنتيجه طبيعية لتطبيق « الأنموذج المزدوج » الذى يعتسف الحقائق ويلتوى بتفسيراتها ، ومثل هذه الدراسات لا تسمح - بطبيعة الحال - بأية محاولة متزنة لرصد تاريخ الولاية فى الإسلام ، وهو تاريخ ينبغى أن يكون تاريخًا للأولياء وتاريخًا لعلاقات الأمة بأوليائها فى نفس الوقت ، كما ينبغى أن يكون تاريخًا للمذاهب وللسلوك وللاتجاهات معًا ، وهذا الكتاب الذى بين أيدينا الآن ليس إلا مجرد مساهمة موثقة ، تأتى فى بداية مشروع ضخم ، نرجو أن يكتمل بأبحاث تالية ، تتخذ من « دور الأولياء فى نشأة الطرق الصوفية » موضوعًا تدور عليه هذه الأبحاث ، ولو استطاع هذا الكتاب أن يقنع قارئه فى نهاية المطاف بأن كتابات ابن عربى تعتبر - من بين سائر الدراسات الأخرى المتعلقة بموضوع الولاية فى الإسلام - المرجع الأكبر لهذه الدراسات ، وأن أى باحث فى هذا الموضوع لا يستطيع أن يضرب صفحًا عن كتابات ابن عربى دون أن يقع فى هوّة المتناقضات ، أو متاهة التفسير المغلوط ، نعم لو استطاع كتابنا هذا أن ينتزع لقارئه اليقين بهاتين النتيجتين فإن جهدنا هنا لم يكن ليذهب سدى قبل أن يبلغ هدفه .

بيد أن عملنا هذا لم يكن متصورًا من هذه الزاوية فحسب ؛ لأن الأولياء ينتمون إلى التاريخ ، والولاية - كما يتصورها الشيخ الأكبر - تُلقى بظلالها على التاريخ . وتقديرًا لهؤلاء الذين لا يهتمون بقضايا النزاع التى أثرناها فى كتابنا هذا ، ويستشعرون فى نفوسهم أهمية ابن عربى ، دون أن تتاح لهم

فرصة الاطلاع على مؤلفاته - أثرنا الاعتماد على تتبع النصوص واقتفاء آثارها ، ونحن نحاول تقديم عرض منظَّم وأمين لمذهب الشيخ وتعاليمه ، ولقد كان « كَمّ » هذه التعاليم فى توحده وتفرده مبرراً قويًا لتناولها بالدراسة ، هذا وسوف يجد القارئ - فى بعض موضوعات الكتاب - معطيات سبقنا بها بعض المؤلفين ممن قُدّر لهم ارتياد آفاق تراث الشيخ ، لكن سيجد أننا فى البعض الآخر من هذه الموضوعات قد وضعنا أيدينا على « معطيات » لم يتنبه لها هؤلاء المؤلفون ، أو تنبهوا لها لكنهم لم يضعوها فى موضعها الصحيح ، وإذا كان تحديد المعالم الرئيسية لمذهب ابن عربى فى الولاية هو الهدف الحقيقى من هذه الدراسة فإننا - مع ذلك - لا نزعم أننا حدّدنا هذا المذهب تحديداً تامًا ومستوعباً ؛ لأن ابن عربى - دون مبالغة - لم يتحدث من أول سطر فى كتاباته وإلى آخر سطر فيها ، إلا عن « الولاية » وعن طرقها وغاياتها . . . عن هذا البحر الذى لا ساحل له (إذا استعرنا تعبير الصوفية المفضل عن الولاية) ، والذى سيبقى مع الزمن لا تحدده الحدود ولا تحصده القيود .

وهنا يجب علىّ أن أتقدم بعرفانى بالجميل - دون أن أقضى حق الوفاء به - إلى ميشيل فالسان (Michel Vâlsan) صاحب المعرفة الواسعة والمتعمقة بالشيخ الأكبر وبعلومه ؛ فهو الذى اكتشفتُ - على يديه - منذ أكثر من ثلاثين عامًا « ابن عربى » وعلومه ومعارفه ، وإليه يرجع الفضل فى توجيه جهودى ، وهى تتلمس طريقها ، نحو فهم الشيخ الأكبر ، وإليه يرجع الفضل أيضاً فى فهمى المعالم الأساسية لحياته وسيرته المباركة . . . وفى ذكرى فالسان يُحتِّم واجب الوفاء أن يكون هو أول من أتقدم إليه بالعرفان بالجميل . . . ولما كان

كتـابنا هذا يشتمل على مـوضوعات عدة طُرحـت من قبل فى فصول دراسـية بقسم العلوم الاجـتماعـيـة بمدرسـة الدراسـات العلـيـا بباريس (١٩٨٢ / ١٩٨٣ ، ١٩٨٣ / ١٩٨٤) - لـزم هـنا أن أتوجـه بالشـكر الخاص إلى : " Francois Furet " رئيس المدرسة آنذاك ، على حفاوته واستقـباله ، ثم إلى كل مَن حـوله ممـن سـاعـدوا على هذه الأبحـاث ، ومن بينهم Alexandre Bennigsen : Lucette Valensi, Pierre Nora ، أو ممن قبلوا الاشتراك فى مناقـشتنا ، خـصوصًـا : James W. Moris, Alexandre Popovic, J - L. Michon وهناك الكثيـر - ممن يعجزنى حصـر أسمائهم - ساعـدوا على إنجاز هذا العمل بثبـات وصمود ، وفى ظروف لم تكن مواتيـة فى أغلب الأحيان ، هؤلاء عليهم أن يعلموا أن هذا الكتاب هو لمسة وفاء وتقدير لثباتهم وصمودهم .

إن هذه الطبعة لتأخـذ فى حسبانها ملاحـظات واقـتـراحات سجَّلها بعـض قراء الكتاب فى « طبـعته الأصلية » ، نخص منهم بالذكر ، صديقى : Her-man Landolt ، وابنتى : كلود شود كـيفتش عـدَّاس ، والتى اضطلعت - فوق ذلك - بتصـحيح الأخطاء المطبعية ، وأيضـا بعض « هفوات القلم » التى ندَّت عن يقظتى وانتباهى .

الهوامش

(١) ظهـــرت طبـعـة فـلوجـــل للتـــعريـفـــات تحت عنـــوان : Difinitiones sejjdi sherif Ali.B.Mohammed Dschordshani

(٢) هذا المصنَّف هو : كتـاب اصطلاحات الصوفـية ، أو : كتـاب اصطلاح الصوفيـة ، وتوجد منه على الأقل غير طبعة فلوجل هذه طبعتـان أخريان (ط . القاهرة ١٣٥٧ ، ط . حيدر أباد ١٩٤٨) ، وله ترجمة بقلم Rabia Terri Harris في : Journal of the Muhyidin Ibn Arabi Society أكسفـورد ١٩٨٤ ، مجلد ٣ ، ص٢٧-٥٤ ، وقد فسَّرت المترجمة إشـارة وردت في كلام Colphon (تتعلق بموضـوع اكتمال النسخة ، لا بموضوع التأليف ذاته) تفسيرا خاطئا ، مما أوقعـها في خطأ الحكم بأن كتاب اصطلاحات الصـوفية لم يكمله ابن عربي وإنما كتب بعضا منه ، وحقيقة الأمـر أن صحة نسبة الكتاب لابن عربي لا يمكن أن تكون موضع شك بحال من الأحوال ، فـصحيح أن النسخـة الأصلية المكتوبة بخط المؤلـف والموجودة بخزانة « شهـيد على » ٢٨١٣/ ٢٤ نسخـة ناقصة وغـير كـاملة ، غير أن النص الكامل لـكتاب « الاصطلاحات » مـوجود بتمـامه في البـاب الثالث والخمـسين من كتاب الفـتوحات (مـجلد ٢ ص ١٢٨ - ١٣٤) وبحوزتنا المخطوط الأصلي لهـذا الكتاب ، وهو بخط ابن عربي نفسه .

(٣) راجع - فيـما يتعلق بهـذه المشكلة - مقدمـة ترجمتنا لـ « رسالة في الوحدة المطلقـة » لأوحد الدين البلياني ، باريس ١٩٨٢ .

(٤) نشر آسين بلاثيـوس في سـنة ١٩٢٤ : Historica Critica de una polémica ، ملحقـاً بـ Escatologia Murulmana (مدريـد ، غرناطة ١٩٢٤) . انظر فـيمـا يتعلق بهـذا الموضوع مـقـالة : R. Rodinson. بعنوان (Dante et L' Islam d' aprés les travaux récents) المنشورة في : Revue de L' histoire des religions,t.cx1.n2,1951,pp203- 236 .

(٥) العنوان الفرعي الذي لا يظهر على الغـلاف هو العنـوان الذي ينطبـق علـى محتـوى : Estudio del " Sufismo" a traver de Las obras de Abenarabi Murcia ولـه ترجـمـــة فـرنـســية ظهـرت في بـاريـس (١٩٨٢) بعنوان : L' Islam Christianisé وفي هذه الترجـمة مـسـائل كثيـرة لعب فيهـا الهوى والغرض الشخصي دوراً كبيراً .

(٦) ربما نجد في مـقـال James W. Moris بعنوان Ibn Arabi and his interpreters ، بياناً نقدياً مفصـلاً عما نشـر عن ابن عربي باللغات الغربية منذ خمسة عشر عامـاً تقريباً ، وهذا المقال منشور بمجلة : Jornal of the American oriental society, vol., iii, iv; vol. cvII,I (1986 - 87) .

(٧) Clement Haurt, Littérature arabe, Paris,, 1923,P.275 .

(٨) Alexandre Carra DE Vaux. Les Penseurs de L'Islam, Paris, 1923, IV,pp.218 - 223 .

(٩) كلــود عــداس : ابن عــربــى ، أو التفتــيش عن الكبريت الأحــمر (بالفرنســية) ط . جاليــمار - باريـــــس ١٩٨٩ م ، Ibn' Arabi, ou la quête du Soufre Rouge, Par Claude Addas
PARIS,1989 وقد ترجمت هذه الدراســة إلى الإنجليزية بعنوان : Quest for The Red Sulphur : The Life of Iben' Arabi, Cambridge. U.K 1993 .

PARIS,1989 وقد ترجمت هذه الدراســة إلى الإنجليزية بعنوان : Quest for The Red Sulphur : The Life of Iben' Arabi, Cambridge. U.K 1993

(١٠) يفهم من بعض نصوص الفتوحات (٢ ، ٤٢٥) أن دخول ابن عربى الطريق كان سنة ٥٨٠ ، بينما يفهم من إشارات أخرى متفرقة أن دخوله الطريق كان سابقًا على التاريخ المذكور بسنين عدة .

(١١) الفتوحات ٤ ص ١٧٢ .

(١٢) الفتوحات ٣ ص ٤٥ .

(١٣) الفتوحات ٢ ص ٤٢٥ .

(١٤) الفترحات ٢ ص ٤٣٦ .

(١٥) لمزيد من المعــلومـات التفــصيليــة عن حياة ابــن عربى ، راجع القسم الأول من كتاب آسين بلاثيوس : El islam Cristlanizado وأيضاً كتاب كوربان : ... L' imagination Créatrice وثمة نبذة مختصرة - ولكنهـا دقيـقـة - فى مـقـدمـة ترجـمـة R.W.Austin لكتـاب (روح القدس) ,Sufis of Andalusia) (London 1971 وله ترجمة باللغة الفرنسية بعنوان : Soufis d' Andalousie, Paris, 1979 .

(١٦) الفتوحات ١ ص ٩٨- ٩٩ .

(١٧) ابن تيمــية : مجمــوعة الرسائل والمسائل ط رشــيد رضا ، ٥ ص ٨٥ ، ٩٣ ، والفتــاوى الكبرى ، بيــروت ١٩٦٥ ، ١ ص ٩٣ ، ١٢٧ ، ٣٤٤ ، ٣٥١ ، ٢ ص ٢١٨ ، ٢٢٦ ، والفـصلين ١٨ ، ١٩ من كــتـابه الصراط المستقيم . وفيما يتعلق بموضوع زيارة قــبر النبى - صلى اللّه عليه وسلم - والاستغاثة به انظر رد معاصره تقى الدين السبكى ، الفقيه الشافـعى فى كتابه : شـفــاء السقــام (بيروت ١٩٧٨) حيث يثبت الزيارة والإستغاثة بطائفة من الأحاديث النبوية الشريفة ، وقد جمع يوسف النبهــانى - أخيرا - شواهد كثيرة فى كتابه : شواهد الحق (القاهرة ١٩٧٤) ولخص المناقشات التى دارت فــى العصور المختلفة حول مشروعــية زيارة النبى - صلى اللّه عليه وسلم - والاستغاثة بالأولياء .

(١٨) انظر : ابن تيمية مــجموعة الرسائل والمسائل ٥ ص ٨١ - ١٠٤ ، ورسالة العبــادات الشرعية والفرق بينها وبين البدعية .

(١٩) راجع ماســينيون " Les Saints musulmans enterrés á Baghdad " المنشور فى مجلة : Revue de l'histoire des religions, 1908 وأعـيد نشـره فى opera minara بيروت ١٩٦٣ ، وفيــما يتعلق بمقابر الأوليــاء فى القاهرة انظر مقــاله أيضاً : " La cité des morts " والمنشور بمضبــطة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة ١٩٥٨ ، والمعاد نشره فى opera Minora III P 233 - 285 .

(٢٠) أبو الحسن الربعى : فضائل الشام ودمشق ، تحقيق صلاح المنجِّد ، دمشق ١٩٥١ .

(٢١) على بن أبى بكـر الهروى : كـتـاب الإشـارات إلى مـعرفـة الزيارات ، تحـقـيـق J. Sourdel - Thomine ، دمشـــق ١٩٥٣ . انظر أيضًا J. "Les anciens lieux de pélerinage damascains " Sourdel - Thomine . ، المنشـــور فى مـضبطـــة الدراســـات الشـرقيـــة مـجلد ١٤ ، دمشـق ١٩٥٤ ، ص ٦٥ - ٨٥ .

(٢٢) فيما يتعلق بكتاب (التشوف) فإننا نلفت النظر إلى أن طبعة : أحمد توفيق (الرباط ١٩٨٤) أكمل وأكثر ضبطًا من طبعة Adolphe Faure (الرباط ١٩٥٨) خصوصًا فيما يتعلق بأسماء الأمكنة . اما كتاب المقصد لعبد الحق البادسي ، والذى ترجمه - قديمًا - G. S. Colin (les Saints du Rif, Paris 1926) فقد حققه تحقيقًا علميًا : سعيد أعراب (الرباط ١٩٨٢) .

(٢٣) راجع فى هذا الموضوع مقدمة كتابنا : Un océan sans rivage : Ibn Arabi, Le Livre et La Loi باريس ، ١٩٩٢ ، (ص ١٧ - ٣٧) .

(٢٤) وشبيه بذلك ما حدث لإبراهيم بن ميمون (ابن مؤلف : دلالة الحائرين) وأحد كبار فرقة (الحسديين) اليهود فى القرن ١٣ الميلادى ، حيث اتهمه رفاق عقيدته بإدخال تغييرات غريبة على الدين اليهودى تمثلت فى تقليد الوثنيين (المقصود بهم هنا : المسلمون) ، وقد شكى إلى السلطان العادل لمحاكمته على هذه الأمور . انظر : Paul Fenten, Deux traités de mystique Juive, Paris, 1987, P. 84 .

(٢٥) Peter Brown, the Cult of the Saints, its Rise and Function in Latin Christianity, chicago, 1981 ترجمه إلى الفرنسية A . roussel بعنوان : Le culte des Saints, Paris, 1984

(٢٦) انظر على سبيل المثال ، المجلد ١٧ من : Contribution of Asian Studies ، وهو بعنوان : Islam in Local Context . ط . Richard . C . Martin ، ليدن ١٩٨٢ ، فقد ظهر فيه بوضوح اسم : Peter Brown كمصدر للدراسة فى المقدمة وفى مقالات أخرى من هذا المجلد . ومن المهم أن نشير إلى أن العنوان الأول المقترح لهذه المجموعة من قبل أعضاء الندوة المنعقدة فى دالاس ١٩٨٠م كان : الإسلام والدين الشعبى (Islam and popular Religion) ، ثم استبدل به العنوان المشار إليه آنفا (الإسلام فى البيئة المحلية) ، وقد اختير العنوان الأخير فى شئ من الحكمة لتفادى كل ما يتضمنه العنوان الأول من مغالطات المصادرة على المطلوب ، انظر أيضا :

Henry Munson Jr., The House of Si Abd Allah, Yale University Press, 1984, P. 28 Warren Fusfeld, " Naqshpandi 89 Sufism and Refornist Islam " , in Ibn Khaldun and Islamic Ideology, Leyde, 1984 pp 89 - 110, Jon W. Anderson, Conjurhng With Ibn Khaldun, ibid., pp. 111 - 121 .

(٢٧) يرى البعض أن عبد القادر الجيلانى ليس إلا فقيها ورعا ، وأن وصفه بالولاية واشتهاره بها قصة مصنوعة ظهرت فيما بعد ، ولدينا - فيما يتعلق بهذا الموضوع - مصادر أخرى غير كتاب « الشطنوفى » الذى تناوله المؤرخون - وبصورة مؤكدة - بالنقد والتجريح ، وبالرغم مما يتضمنه من سلاسل الأسانيد المتعددة . غير أن شهادة ابن عربى لعبد القادر الجيلانى ، والتى سنعرض لها فى موضع آخر ، تكتسب قيمة كبرى ، أولا : لأن ابن عربى وصل إلى بلاد المشرق بعد ٤٠ سنة فقط من وفاة عبد القادر الجيلانى ، وثانيا : لأن شهادته تستند إلى شهادة العديد من تلامذة « الجيلانى » المباشرين ، خصوصا شهادة: يونس العباسى الذى تلقى منه الخرقة القادرية بمكة المكرمة .

(٢٨) انظر بحثنا : Quelques Aspects des techniques Spirituelles dans La tariqa naqshbandiyya ، ضمن أعمال المائدة المستديرة حول الطريقة النقشبندية . أستامبول - باريس ١٩٩٠ .

(٢٩) تادلى : التشوف إلى رجال التصوف ، تحقيق أحمد توفيق ، ص ٣٢٣ .

(٣٠) أحمد بن المبارك : كتاب الإبريز ، القاهرة ، ١٩٦١ . (انظر على سبيل المثال ص ١٧٩ - ١٨٠) .

(٣١) يعزى بناء الأضرحة على قبور الأولياء إلى العثمـانيين بوجه خاص ، (فيما يتعلق بضريح ابن عربى فإنه شيّد بنـاء على أمر السلطان سليم الأول بعد غزو دمشق ، سنة ١٥١٦/٩٧٢) ثم أصـبحت هذه الأضرحة - فيمـا بعد - مواطن أحتـرام وتوقير شديد من قـبل جمهور المسلمين ، وقـد رعى العثمانيـون « الموالد » ونظموها انطلاقا من أنموذج المولد النبوى الذى اشـتهر أولا فى البلاط الفاطمى ، ثم تطور بعـد ذلك - بناء على مبادرة من صهر صلاح الدين - إلى نظام رسمى عند المسلمين السُّنة .

الفصل الأول

اسم مشترك

« وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد - عليه السلام ! - وأشهدنى اللّه تعالى المؤمنين بهم كلّهم حتى ما بقى منهم أحد ممن كان ويكون إلى يوم القيامة خاصهم وعامّهم ، ورأيت مراتب الجماعة كلها فعلمت أقدراهم »[1] :

حدثت هذه المشاهدة لابن عربى فى قرطبة سنة ٥٨٦/ ١١٩٠ ، حسبما تنص على ذلك فقرة من فقرات فصوص الحكم[2] . وحين نأخذ فى اعتبارنا أن ابن عربى قد ولد سنة ٥٦٠/ ١١٦٥ ، تكون هذه المشاهدة قد حدثت له وهو فى سن الخامسة والعشرين (السادسة والعشرين بالتقويم القمرى) ، وأن دخوله طريق القوم كان قبل ذلك بست سنوات فقط[3] ، وهناك نصوص أخرى متعددة - بعضها لابن عربى نفسه ، وبعضها الآخر بقلم أتباعه - تمدّنا بتفاصيل أكثر عن هذه المشاهدة ، وتحفزنا على بسط القول فيها فى موضع لاحق من هذا الكتاب ، من بين هذه النصوص نص[4] يشير إلى أن هذه « المشاهدة » حصلت على مرحلتين : فى المرحلة الأولى شاهد فيها ابن عربى « الأنبياء » وحدهم ، وفى المرحلة الثانية شاهدهم مع جميع المؤمنين بهم ، وينص ابن عربى - اعتماداً على ما عاينه فى المشاهدة الثانية - على أن « الأولياء يسيرون على أقدام الأنبياء » ، وسنرى - فيما بعد - أن عبارة :

« الأولياء على أقـدام الأنبياء » التى يرددهـا الشـيخ ليسـت عبارة مـجازية ، وإنما هى عبـارة ذات معنى علمى مـحدّد ، ويضرب ابن عـربى - فى هـذا المقام - مثلاً ، شيخـه « أبا العبـاس العُريبى » الذى كان على قَدم عيسى عليه السلام [٥] .

هذه المشـاهدة وإن تكن بالغـة الأهمـيـة ، فإنهـا ليـست إلا واحـدة من مشـاهدات أخرى عدة ، يؤكـد ذلك صدر الدين القـونوى ، ربيب ابن عربى وتلميـذه ، فيقول : « كـان شيخنا ابن عربـى متمكنًا من الاجتـماع بروح من يشـاء من الأنبيـاء والأوليـاء الماضين على ثلاثة أنحـاء : إن شاء اللّه اسـتنزل روحانيته فى هذا العالم وأدركه متجسدًا فى صورة مـثالية شبيهة بصورته الحسية العصرية التى كانت له فى حياتـه الدنيا ، وإن شاء اللّه أحضره فى نومه ، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجـتمع به [٦] » والحقـيقة أن كتـابات الشـيخ الأكـبر تتحـدث فى مناسـبـات عديدة جدًا عن اجـتماعه بالأنبـياء [٧] ، أو بالأولياء السابـقين ، يتضح ذلك - بوجـه خاص - من مـحاوراته البـارعة فى كـتاب التجليات [٨] ، كما يتضح بصـورة طبيعية أيضًا ، وهو يتحـدث عن معاصريه من الأولياء ممن عـرفهم واختلط بـهم ؛ وعليه فإن كلمـة مذهب " doctrine " التى اخترناها جـزءًا من عنوان هذا الكتاب إنما تجئ ترجمة - مكتـوبة - لمعرفة كشفية ، ولتـجربة شخصية للـولاية ؛ بمعـنى أننا لا نتوقع - فـيمـا يكتبه ابن عربى عن هـذا الموضـوع ، أو أى موضـوع آخـر - أن نجـد عرضًا منهـجيـًا كهذا الذى نجـده عند « المتكلم » أو « الفيلسوف » حين يعرض نظرياته ، وابن عربى نفسه يحذرنا من التفكير فى ذلك ، وهو ينبهنا إلى الأحوال التى لابست كتابة مصنفاته فيقول : « فـواللّه ما كتبت منه حرفًا إلا عن إملاء إلهى أو إلقاء

ربانى »[٩] ، بل يؤكـد فى موضع آخـر أن ترتيب الأبواب على الصـورة التى نجدها فى كتـبه ليس من عنده ولا باختياره ، وأن الأمر لو كـان أمر نظر عقلى - كمـا يقول - لاختلف التـرتيب وتغيـرت صورته ، ونضرب مـثلاً لذلك : الباب الثامن والثمانين من الفتوحـات (فى معرفة أسرار أصول أحكام الشرع) ؛ إذ يقـضى التـرتيب العلمى المنطقىّ تقـديم هذا البـاب فى صـدر الكلام على العـبادات وقـبل الشروع فـيهـا ، ولكنه جـاء متـأخراً عنهـا فى ترتيب أبواب الفتوحات[١٠] ، وإذن فليس أمامنا إلا متابعـة السـير فى منُعـرجات لانهـائية بين آلاف الصفـحات التى تتألف مـنها كتب الشـيخ ، ثم مواجهـة النصوص بعضها ببعض ، مع ما يبدو بينها فى بعض الأحيان من تعارض فى ظاهر الأمر أو للوهلة الأولى ، فهـذه هى الوسـيلة الوحيدة التى تبقى لنا لإظهـار الترابط المنطقى فى تعاليم الشـيخ الأكبر واستـخراج مضامينهـا ، وعلى القارىء وهو يتابع سيره فى هذا الطريق المتعرج ألا يدهش إذا ما حجبت الأشجار عن عينيه - ولبعض الوقت - ما وراءها من الغاب الكثيف .

إن دعـوى ابن عربى « الإلهـام الإلهى » (سـواء كان بطريق مـباشـر ، أوبطريق غير مباشر كما هو الحال فى « فصوص الحكم » الذى أخذه - منامًا - من يد النبى صلى الله عليـه وسلم) ، وكذلك الشـواهد الغـيبيـة التى يستند إليها فى كل صفحات كتبه ، تقريبًا ، ثم صعوبة الإحاطة بمذهبه فى كل أبعاده وبكل دقائقه عبْر كثرة كاثرة من النصوص ومن وجهات نظر عديدة تتعاقب فى تبـاين واختـلاف - كل ذلك يُفَسّـر لنا ، دونما ريب أوشك ، بعض جـوانب الهجمـات العنيفـة التى وُجّهـت لابن عربى ، وقـد كان مـفهوم « الولاية » محور كل هذه الهجمات ، بل كان هدفها الأول ، وتأتى « الغفلة » أو « سوء

القصد » - بعد ذلك - لتفسر لنا سرّ البعض الآخر من هذه الهجمات ، وهكذا اعتقد ابن تيمية (ت : ١٣٢٨/٧٢٨) أن الروح التى يستلهمها ابن عربى فى كتاباته روح شيطانية ، ولكى يزيدمن إقناعنا برأيه ، يدعم كلامه ببعض الروايات ، كتلك التى ينسبها للشيخ نجم الدين الحكيم الذى شهد جنازة ابن عربى (٦٣٨/ ١٢٤٠) ، والتى يقول فيها : « قدمت دمشق فصادفت موت ابن عربى فرأيت جنازته كأنما ذُرَّ عليها الرماد ، فرأيتها لاتشبه جنائز الأولياء » ، [١١] ولم يكتف ابن تيمية بهذه القصص التى تعكس انطباعات شخصية خاصة ، بل ألَّف رسالة مطولة سمَّاها « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » [١٢] ، تناول فيها بالنقد اللاذع المنظَّم أقوال ابن عربى وأقوال تلاميذه فى موضوع « الولاية » ، بحيث نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نجد رسالة أخرى أوضح فى التعبير عن هذا الغرض من رسالة ابن تيمية هذه ، ثم جُردت بعد ذلك - فى نهاية القرن الثالث عشر (الميلادى) - حملات عنيفة من الخصومة والجدل على مسألة « الولاية » هذه ، وعلى مسائل أخرى مثل : وحدة الوجود كلازم لمذهب ابن عربى ، ومثل تفسيره للآيات القرآنية الواردة فى شأن فرعون موسى ، والآيات المتعلقة بالعذاب فى جهنم . ونلاحظ أنه فى نفس هذه الفترة كان Etienne Tempir يدين الرُّشديين اللاَّتين فى باريس بتهمة الهرطقة فى ٢١٩ قضية (من بين هؤلاء المدانين Siger de Bradant الذى صنَّفه دانتى Dante مع أهل الجنة) [١٣] ، ولقد أورد « عثمان يحيى » فى كتابه عن ابن عربى قائمة اشتملت على أربعة وثلاثين مصنَّفًا ، وثمان وثلاثين ومائة فتوى ، كلها تحاكم ابن عربى وتُدينه ، وبرغم ذلك لم تستوعب هذه القائمة كل ما كتب إدانة لابن عربى ؛ إذ قد نَدَّ عنها الكثير من

المؤلفين الذين توقفت شهرتهم عند حدود بيئاتهم المحلية ، كما سقط من حسبانها كل ما كتب فى الآداب الفارسية فى هذا الشأن [١٤] . وهذه الخصومات العنيفة التى تتابعت عبر الأجيال - والتى غالبا ما كانت تستند فى احتجاجها على دعاوى « التبديع والتفسيق » التى عرضها ابن تيمية فى مؤلفاته عرضًا منهجيًا [١٥] - لم تفتر ولم تتوقف ، وإنما ظهرت بأقوى من ذى قبل مع ظهور الحركة السلفية [١٦] فى نهاية القرن الماضى ، ثم عادت حديثًا إلى الظهور فى مصر فى قوة وعنف حين اندلعت مناقشات على مستوى الصحافة والإذاعة ثم على مستوى مجلس الشعب ، وانتهت هذه المناقشة إلى استصدار قرار بمصادرة كتاب الفتوحات فى طبعته المحققة التى يُعنى بها مشروع عثمان يحيى . غير أن هذا القرار قد ألغى فى حينه ، وكانت بداية هذه الحملة رسالة مفتوحة نُشرت فى جريدة الأخبار المصرية فى عددها الصادر بتاريخ ١٤ نوفمبر ١٩٧٥م ، وكانت مسألة الولاية وطبيعتها ومظاهرها فى هذه الرسالة أحد مسائل النزاع التى استبدت بهواجس نقاد ابن عربى وأقلقت بالهم [١٧] .

لكن منتقدى الشيخ الأكبر ، وهم يحاكمون نظراته ويصمونها بالهرطقة إنما يعارضون بوجه عام أموراً ثابتة بنص الكتاب والسنة ، كما يعارضون أقوال أو أفعال السلف الصالح من صحابة النبى صلى الله عليه وسلم وصوفية الصدر الأول من الإسلام ، ومن هنا يلزمنا - وقبل أن نبدأ فى عرض مذهب ابن عربى فى مسألة الولاية - أن نرجع أولاً وقبل كل شئ إلى ذروة الأمر وسنامه وهو القرآن الكريم ، وقبل ذلك يلزمنا أن نعرض لمشكلة شائكة تتعلق بمصطلح أو بلفظ « الولاية » .

إننا نترجم كلمة « ولىّ » بمقابلها الفرنسى " Saint " ؛ لأنه يطابقها فى

المعنى ، ولأنه لا يوجد مقابل فرنسى آخر يؤدى المعنى بأفضل من ذلك ، وكلمة « ولى » جمعها : « أولياء » ، وأصل الكلمة هو « و ل ى » ، ويجب علينا هنا - وبدون أن نستبق القول فيما قد يترتب على ذلك من أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف بين طبيعة الولى ووظيفته فى تدبير الحياة الروحية فى الإسلام ، وبين طبيعته ووظيفته فى الأديان الأخرى - أن نشير من وجهة نظر اشتقاقية صرفه إلى أن المقابل العربى الحقيقى للكلمة الفرنسية " Saint " (*) أو " Sainteté " (*) يجب أن يكون مشتقًا من مادة : (ق د س) التى تعكس معنى : الطهارة والحُرمة ، وعليه يصبح المقابل المناسب فى اللغة اليونانية هو : Hagios ، وهو فى اللاتينية : Sactus ، إلا أنها دائمًا لا تتميز من الناحية العلمية عن مفهوم الولاية (وفى العبرية «قادوش») أو يكون مشتقًا من مادة ح ر م وهذه المادة وإن كانت من الناحية النظرية تعبر عن معنى آخر مستقل (هو معنى التقديس ، أو إضفاء القداسة ويقابلة باليونانية Hieras وباللاتينية Sacer) ففى الإنجليزية نجد أن كلمة " The Holy " تعنى : المقدّس ، بينما نجد كلمة « The Holy man » تدل فى الاستعمال العادى على : الولىّ . وإذن فإن أيًا من هذه المشتقات المأخوذة من : « ق د س » لا ينطبق - عادة - على مفهوم كلمة « ولى » ، اللهم إلا مادة : ق د س حين يشتق منها قولهم : « قدّس اللّه سرّه » كمدح وتقريظ للشخص بعد وفاته ، ومن الطريف أن نلاحظ - فى مقابل ما تقدم - أن الاصطلاح المسيحى العربى يَستَعمل كلمة « قدّيس » للدلالة على معنى « الأولياء » وهذا البون فى الاستعمال بين الكلمتين داخل اللغة الواحدة قد يسّهُل تفسيره بعوامل تاريخية ، إلا أنه يظل رغم ذلك أمراً جديراً بالاعتبار .

وحين نتدبر معانى مادة « و ل ى » نجد أن معنى القرب والدُّنُوِّ هو أول ما يتبادر إلى الذهن من معانى هذه المادة ، ثم تتولد عنه بعد ذلك دلالتان أخريان : دلالة على الصديق ، ودلالة على الحاكم والمدّبر والقائم بالأمر ، وإذن ؛ فالوليّ بالمعنى الدقيق هو : القريب . وهو أيضًا - وكما يلاحظ ابن منظور فى لسان العرب - : النصير والمدبّر .

وها هنا تساؤل يفرض نفسه ، وهو : لو أننا ترجمنا كلمة « Saint » بالمقابل العربى « وليّ » توخيًا للسهولة وتمهيدًا لتحديد أوجه الاتفاق والافتراق التى تنشأ - فيما بعد - بين المدلولات الدقيقة لهذين المصطلحين ؛ فما هو المقابل العربى لكلمة " Sainteté " ؟ والإجابة أن ها هنا كلمتين تُستعملان معًا كمقابل للمصطلح الفرنسى ، هما : وِلاية ، ووَلاية . ويرى « كوربان » أن ثمة فرقًا حاسمًا بين وَلاية ووِلاية ، وأن الاستعمال الجارى فى التصوف لكلمة ولاية (تلك التى تتضمن من بين معانيها الشائعة معنى المرجعية أو السلطة الدينية) إن هو إلا فهم صوفى معكوس « لإمامة شيعية غامضة تستحى أن تعلن عن نفسها [(١٨)] » . ونحن - من جانبنا - سنرجع فى ثنايا بحثنا إلى هذه الدعاوَى وإلى مثيلاتها التى حاولت أن تختصر التصوف الإسلامى بوجه عام وتصوف ابن عربى بوجه خاص فى نطاق التشيع المستتر .

ونقول من وجهة نظر لغوية بحته : إن وزن فعالة الذى تُصاغ عليه كلمة «ولاية» لاشك أنه يستعمل فى الدلالة على ممارسة الفعل أو الوظيفة ، مثل خَلافة التى تعنى وظيفة الخليفة ، وإمارة التى تعنى وظيفة الأمير ، ونفس الشئ أيضًا بالنسبة لوِلاية التى تعنى فى الاصطلاح السياسى والإدارى وظيفة الولى - بمعنى الحاكم - ومجال اختصاصه بوجه عام . أما وزن فَعالة الذى

تُصاغ عليه كلمة وَلاية فإنه يستعمل للدلالة على « الحالة » . ويبدو أن هذا الوزن هو الأكثر ملاءمة لصياغة مصطلح يدل على الوليّ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ونظراً لأن نصوص المخطوطات الأصلية لكتب التصوف غير مضبوطة بالشكل فإن كلمة « ولاية » الواردة فيها لاتُعرف هل هى بكسر الواو أو بفتحها ، إذ مع غياب الضبط بالشكل تشتبه كتابة وِلاية مع كتابة وَلاية ، وينْبَهِمُ الفرق بينهما ، وحتى لو حاولنا ضبط الكلمة بالشكل فسوف تظل الكلمة محتملة للرمزين ومتردّدة بين كسر الواو وفتحها معًا . أما اللغة الدراجة ، وخصوصًا تلك التى نسمعها من أهل الطرق فى البلاد العربية ، فإنها تظهر ترجيحًا واضحًا لوِلاية (بكسر الواو) ، ويبدو أن هذا الترجيح راجع إلى تقليد قديم ، ذلك أن اختيار ولاية (بالكسر) ربما ترجع أسبابه - أو بعض أسبابه على الأقل - إلى اهتمام الناطقين بالعربية بتنغيم النطق وتطريبه ، مما حملهم على استبدال الكسرة بالفتحة إذا وقعت قريبة من الألف الممدوة ، وقد توجد لهذا الاختيار أسباب أخرى غير ما ذكرنا ، لكن سيبقى هذا الاختيار غير مبتوت الصلة - بصورة أو بأخرى - بالنَّهج الذى بُنى عليه تصور « الولاية » فى الأمة الإسلامية ، وهو تصوّر يعوِّل فى أهمية مباشرة - تتضح للعامة أكثر من غيرهم - على القوى التى يُخص بها الولى بأكثر مما يعول على الخصائص الأساسية التى تنبثق منها الولاية أو هذه القوى . ومهما كان الأمر فى ذلك ، فإن مسألة الفرق بين وِلاية ووَلاية مسألة هينة ويسيرة ، ولا ينبغى أن نبالغ فى بحثها أكثر من ذلك .

أما أصحاب المعاجم من علماء اللغة العربية فإنهم قد ناقشوا فى معاجمهم المعانى التى تدل عليها هاتان الكلمتان والعلاقات الدلالية المتبادلة بينهما ،

ولكنهم رغم مناقشتهم وإيرادهم الآراء المتعارضة - ترددوا ترددًا واضحًا في القطع برأى يحسم هذه القضية ، ونود أن نبين - على سبيل الاستطراد - أن مصطلح « أميسيتيا » (L' amicitia) المستعمل فى تحديد وظيفة « القدّيس الشفيع » عند الرومان المتأخرين ، يدل فى المقام الأول - كما يلاحظ Peter Brown - على مفهوم الصداقة ، كما يدل فى ذات الوقت على معنى الحماية والسلطة ؛ أى : يدل على الوِلاية والوَلاية معًا (١٩) .

ويبقى أن نقرر أن أقوى حجة تشهد لترجيح وَلاية (بالفتح) ، والذى نختاره فى استعمال هذا اللفظ ، هو تكرار ورود وَلاية فى القرآن الكريم بفتح الواو ، ولاريب فى أن يكون هذا مبررًا كافيًا لدى شيوخ الصوفية ، ولدى ابن عربى على وجه التأكيد ، لاختيار وَلاية بالفتح بدلاً من الكسر ، فقد وردت وَلاية (بالفتح) فى القرآن الكريم مرتين : جاءت فى المرة الأولى فى سياق الكلام عن بعض الناس ،مع اتصال ذى دلالة قوية ، بكلمة أولياء المذكورة فى نفس الآية : (الأنفال : ٧٢) . وجاءت فى المرة الثانية متعلّقًا للفظ الجلالة : (الكهف : ٤٤) . وعليه فسوف نُبقى على استعمال وَلاية (بالفتح) ولكن دون أن يعنى ذلك معارضة أو رفضًا للاستعمال الشائع لكلمة وِلاية (بالكسر) . على أن هذا الاحتراس الذى توخيناه فى كلمة ولاية بين الفتح والكسر إنما تبدو أهميتة إذاعلمنا أن علم القراءات لم يحسم هذا الأمر أيضًا ، فمن بين الروايات السبع المعروفة فى قراءة القرآن الكريم والمروية عن ابن مجاهد ، قرأ « حمزة » وِلاية بكسر الواو فى الآيتين السابقتين ، بينما قرأها الباقون بفتح الواو (٢٠) .

أما مادة : و ل ى ،فإنها تكررت فى القرآن الكريم كثيرًا ؛ إذ قد وردت

فيه - تحت اشتقاقات متنوعة - سبـعًا وعشرين ومائتى مرة ، كما وردت كلمة (ولىّ) وجمـعها (أوليـاء) بمعان شديـدة الاختلاف ؛ فـقد وردت فى بعض الآيات بمعنى حسن فى قوله تعـالى : ﴿ ألا إنَّ أولياء اللَّه لا خوف عليهم ولا هُمْ يَحـزْنون ﴾ (يونس : ٦٢) ويذكـرنا رجع الصـدى فى ألفـاظ هذه الآية بقوله تعالى فى آية أخرى : ﴿ قلنا اهبطوا منها جـميعًا فإمَّا يأتينكم منِّى هُدًى فمن تَبِع هـداى فلا خوف عليهم ولا هُم يَحْزَنُـون ﴾ (البقرة : ٣٨) مما يشير - فى خفاء - إلى أن منشأ الولاية مُساوٍ لنقطة البدء فى الخليقة الإنسانية ؛ فقد خـاطب اللَّه تعـالى آدم عليه السـلام بهـذا الوصف لما تاب عليـه وأهبطه إلى الأرض لينفذ عليها مهام الخلافة ، ووردت - أيضًا - كلمة ولى وجمعها أولياء فى آيات أخرى بمعنى سلـبى سىء ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ . . . فـقاتلوا أولياء الشيطان﴾ (النساء : ٧٦) ، وسوف يقتبس ابن تيـمية من هذه التسمية عنوان رسالته التى أشرنا إليها سابقًا ، ويستوحى منها - فى شىء من الغموض - فكرة الولاية المعكوسة أو التى تتدرج وتتـسلسل عكس اتجاه « أولياء اللّه »؛ بحيث ينتهى التـدرج فى أولياء الشيطان إلى « قطب » مثلمـا ينتهى التدرج فى أولياء الرحمن إلى « قطب » أيضًا [٢١] .

على أن كلمة ولى ، وإن كان يُوصف بها الواحد من أفراد الناس ، فإنها كذلك اسم من أسماء اللّه الحسنى ، وسنرى فيما بعد أن خاصة الاشتراك هذه ستكشف عن فهوم بالغة الدقـة فى تصوف ابن عربى . . . يقول اللَّه تعالى : ﴿ اللَّه ولىُّ الذين آمنوا يُخرجهم من الظلمـات إلى النور ﴾ (البقرة : ٢٥٧) ، ويقـول : ﴿ واللَّه ولىّ المؤمنين ﴾ (آل عـمـران : ٦٨) ، ويقـول : ﴿ وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض ﴾ - الجاثية : ١٩ - . ولما كـان جمهور المفسرين

تمتلكهم رغبــة قوية فى تتبع كل المعــانى التى يمكن أن تَمُتّ إلى اللفظ بصلة ، ولو من بعيد ، والتمييز بين هذه المعانى فى شىء من التعسف والقسر أحيانًا - فقــد اضطروا إلى تصنيف الولاية فى القــرآن الكريم إلى مــعان عديــدة ، وقد أحـصى « مقــاتــل » (من قدماء المفــسرين) عشر مــعان [٢٢] للولاية ، ترجع كلها - فى الحقيقة - إلى أمريـــن ؛ الأمر الأول يرتبـط ارتباطاً مباشراً بمعــنى « القرب » ، وقلنا - من قــبل - إن أول ما يتبادر إلى الذهن من مــعانى أصل هذه الكلمــة ، وأنه يدل بحــسب الســيــاق على معــانى الصــديق والصــاحب والقــريب والحليف والناصح ، أمــا الأمر الثــانى فيــدور حــول معنى الناصــر والحاكم . وجميع هذه المعانى المذكورة فى الأمرين السابقين تتصل اتصالاً وثيقًا بطبيــعة كلــمة « ولىّ » ، وحقيــقة الأمر أن دلالة كلمة « ولىّ » تستنـــد إلى أن وزن « فعيل » يأتى بمعنى « فاعل » وبمعنى « مفعول » فى آن واحد ، ومن هذا المنطلق يكون « الولى » بمعنى مــفعول ، هو المــقرَّب والمحبــوب والمنصور والمُمَدّ وبمــعنى فاعل ، هو الناصــر والوالى (بالاصطلاح الرومانى) والحــاكم وقد عرض ابن عربى - انطلاقًا من هذا المبدأ - لما جاء من الأسماء الحسنى فى القرآن الكـــريم عــلى وزن فعــيل ، واستنبـط منهــا نتائج كــبرى فى مــذهبه الصوفى ، كأن يقول - مثــلاً - فى اســمه تعالى « عليم » : « فعليــم بمعــنى عالم وبمعنى معــلوم ، وكــلا الوجــهــين سائغ فى هذه الآية (. . .) فهو فى كل شىء معلوم ، وبكل شىء محيط » [٢٣] .

وهكذا نجد أن مــوضوع الولاية فى أساسه وتكــوّنه ينبع من القرآن ويرجع إليه ، غير أن فهم آيات الكتاب الكريم إنما يزداد ثراء مع تدبر الأحاديث النبوية التى تكرر فيها ورود مادة و ل ى بصورة واضحة [٢٤] .

ونكتفى هنا بذكر بعض من الأحاديث التى يكثر ورودها فى الكتابات الصوفية ، ضاربين صفحًا عن الفروق الطفيفة فى ألفاظ الحديث المروى بروايات متعددة ، ويجب أن ننتبه إلى أن معظم الأحاديث الواردة فى هذا الموضوع هى أحاديث قدسية : يقول اللَّه تعالى فى حديث قدسى : « إن أغبط أوليائى عندى لمؤمن خفيف الحال ذو حظ من الصلاة ، أحْسَنَ عبادةَ ربِّه وأطاعه فى السِّر ، وكان غامضًا فى الناس لايُشار إليه بالأصابع ، وكان رزقه كفافًا فصبر على ذلك ، ثم نفض بيده فقال : عُجِّلت منيتّه ، قَلَّت بواكيه قَلَّ تراثه » [٢٥] ويقول صلى اللَّه عليه وسلم : « . . . واعلموا أن للَّه عز وجل عبادًا ليسوا بأنبياء ولاشهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من اللَّه . . . يضع اللَّه لهم يوم القيامة منابر من نور فيجلسهم عليها ، فيجعل وجوههم نوراً . . . وهم أولياء اللَّه [٢٦] .

وحديث « من عادى لى ولياً . . . » يكثر وروده فى نصوص عديدة ، وله دور أساسى فى مفهوم الولاية عند ابن عربى ، ولأننا سوف نذكر هذا الحديث مصحوبًا بشرح ابن عربى فى موضع لاحق فإننا نكتفى هنا بسرد صدر الحديث وهو : « من عادى لى وليًا فقد آذنته بالحرب » [٢٧] ، كما ينبغى أن نذكر أيضًا حديثين يُشكلان مصدراً هامًا فى تحديد معنى « الولى » ، الحديث الأول جاء فيه : « . . . وإن أوليائى من عبادى وأحبائى من خلقى الذين يذكرون بذكرى ، وأذكر بذكرهم » [٢٨] والحديث الثانى : « للَّه عز وجل مائة رحمة ، وأنه قسَّم رحمة واحدة بين أهل الأرض فوسِعَتهم إلى آجالهم ، وذَخَر تسعة وتسعين رحمة لأوليائه . . . » [٢٩] . وسوف نلتقى فى ثنايا بحثنا هذا بأحاديث أخرى كثيرة ، وسنعرف من شروح شيوخ التصوف لهذه الأحاديث أنها تكشف أول

ما تكشف عن فـهم معنى الولى والولاية ، ولكن علـينا أن نقرر - بادىء ذى بدء - أن ذات النبى صلى اللّٰه عليه وسلم هى - على وجه التـحديد - مفتاح السـر لاسم الولى ، هذا الاسم الذى يطلق بالاشـتراك على اللّٰه تعـالى وعلى الإنسان .

الهوامش

(١) الفتوحات ، ٣ ص ٣٢٣ .

(٢) فصوص الحكم ، ١ ص ١١٠ .

(٣) الفتوحات ، ٢ ص ٤٢٥ .

(٤) الفتوحات ، ٣ ص ٢٠٨ .

(٥) ستحدث عن الشيخ أبى العباس بمزيد من التفاصيل فى الفصل الخامس ، ولمعرفة المصادر عن هذا الشيخ انظر ص ٩٥ (هامش) .

(٦) ذكره ابن العماد فى كتابه : شذرات الذهب ، بيروت (بدون تاريخ) جـ ٥ ص ١٩٦ .

(٧) انظر - على سبيل المثال : الفتوحات ١ ، ص ١٥١ ، ٤ ، ص ١٨٤ .

(٨) طُبع كتاب التجليات فى حيدر أباد سنة ١٩٤٨ (وأعيد نشرُه فى بيروت بدون تاريخ) ، ثم نشره عثمان يحيى مصحوبًا بشرحين : شرح ابن سودكين (التلميذ المباشر لابن عربى ، وقد اقتصر فى شرحه على نقل ما كان يسمعه من ابن عربى نفسه) ، وشرح لمؤلف مجهول (منسوب فى بروكلمان إلى : عبد الكريم الجيلى) وهذا الشرح بعنوان : كشف الغايات (مجلة المشرق ١٩٦٦ - ١٩٦٧) ، وفى هذا الكتاب يسرد ابن عربى قصة اجتماعه بسلسلة كاملة من شخصيات تقدمته بقرون عدة ، مثل : الجنيد ، والحلاج ، و « ذو النون » المصرى ، وسهل التُسْتَرى . . . وغيرهم .

(٩) الفتوحات ، ٣ ص ٤٥٦ .

(١٠) الفتوحات ، ٢ ص ١٦٣ ، فيما يتعلق باستلهام ابن عربى الإلقاء الإلهى . راجع أيضًا : الفتوحات ، ١ ص ٥٩ ، ٣ ص ٣٣٤ ، ومقدمة كتاب الفصوص ، الذى يقول عنه ابن عربى إنه أخذه من يد النبى - صلى الله عليه وسلم - فى رؤية رآها بدمشق سنة ٦٢٧/١٢٢٩ (الفصوص ١ ، ص ٤٧) .

(١١) ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، الرياض ١٣٤٠ - ١٣٨٢ ، جـ ١١ ص ٥١١ (وقد وردت قصة الشيخ نجم الدين فى : مجموع الرسائل والمسائل ط : رشيد رضا ، جـ ٤ ص ٧٧) .

(١٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ١١ ، ص ١٥٦ - ٣١٠ .

(١٣) توجد أوجه شَبَه عديدة فى قضايا الاتهام بين ابن عربى والعلماء اللاتين ، منها : التفسير البدعى لمدلولات وتعاليم النصوص المقدسة المتعلقة بموضوع العذاب فى جهنم ، وأبدية العالم ولانهائيته ، ومسألة الإباحة الجنسية ، (تلك التى رددها السخاوى - كثيرًا - فى كتابه : القول المُنْبى . . . ، مخطوطات : برلين ٢٨٤٩ ، spr ٧٩٠ ، وعلى سبيل المثال : لوحة ١٧أ ، ٩٧ب) ، هذا وإن إتهام الصوفية بالإباحة مطعن تقليدى اضطلع بصياغته ودرج عليه ابن الجوزى فى كتابه : تلبيس إبليس (القاهرة ص ٣٥١ - ٣٥٦ ، بدون تاريخ) غير أن اتهام ابن عربى بالإباحة يتناقض تناقضاً كاملاً مع موقفه من الشريعة ، وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيما بعد .

(١٤) من ناحية أخرى أورد عثمان يحيى قائمة تضم ٣٣ فتوى تتصر لابن عربى وتزكيه ، ومما تجب ملاحظته أن المصدر الأساسى الذى اعتمد عليه عثمان يحيى فى إحصاء الفتاوى التى أدانت ابن عربى هو كتاب « القول المُنبى » للسخاوى (المتوفى ١٤٩٧/٩٠٢) ، ويشمل مخطوط هذا الكتاب على ما يقرب من ٥٠٠ لوحة ، تُعتبر - فى معظمها - قوائم من ترويج الإشاعات أو من الطعون الجارحة ، الأمر الذى يصعب معه اعتبار هذه الطعون أو الشتائم فتاوى بالمعنى الحقيقى لكلمة « فتوى » ، وإن كان لايهوّن - بالطبع - من مدى العنف ولا من حدّته فى المنازعات ضد الصوفية .

(١٥) حول هذا الموضوع انظر أطروحة الدكتوارة التى تقدم بها جريل شودكيفيتش إلى جامعة باريس (٤) فى نوفمبر ١٩٨٤ م بعنوان : ابن تيمية والجدل المبكر حول ابن عربى " Les Premiéres Polémiques au-tour d' Ibn' Arabi : Ibn Taymiyya " ، وفيما يختص بموضوع الولاية راجع بوجه خاص الصفحات ١٤٢ - ٢٢١ .

(١٦) فيما يتعلق بموقف السلفية من الأولياء والتبرك بمزاراتهم ، انظر : J. Jomier, Le Commen-taire Coranique du Manar Paris, 1954, chap. V11 .

(١٧) انظر مقالات الشيخ كمال أحمد عون (دلالات فى كتاب الفتوحات) فى مجلة لواء الإسلام ، الأعداد الخمسة الأولى من سنة ١٩٧٦ ، انظر بوجه خاص عدد مايو - يونيو ، ص ٣٢ - ٣٩ وعدد سبتمبر - أكتوبر ، ص ٢٣ - ٣٠ .

(١٨) انظر : En Islam Iranien, Paris 1971, Ip 48, no. 20, et IIIpp 9 - 10 .

(١٩) انظر : لسان العرب ، بيروت (بدون تاريخ) ١٥ ، ص ٤٠٧ ، وتاج العروس (مكان وتاريخ الطبع مجهولان) ١٠ ، ص ٣٩٨ . انظر أيضا من المعاجم الحديثة : المعجم الوسيط ، ط . مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٦١ ص ١٠٧٠ ، أما المستشرقون فإنهم ينقسمون حيال هذا الموضوع إلى فريقين : فماسينيون يستعمل وِلاية أحياناً ، ووَلاية أحياناً أخرى ، أما بولس نويه فى : (Exégése Coranique et Langage mystique) فيستخدم كلمة وِلاية ، وكذلك فعل أبوالعلا عفيفى فى رسالته عن ابن عربى ، وفيما يتعلق باستعمال (أميسيتيا) فى الاصطلاح المسيحى انظر : Peter La Société et Le Sacré dans L' Antiquité tradive, Paris, 1985, p23 فى BROWN .

(٢٠) فخر الدين الرازى : التفسير الكبير ، طهران (بدون تاريخ) ، ١٥ ، ص ٢١٠ فى تفسير الآية : ٧٢ من سورة الأنفال .

(٢١) قطب أولياء الشيطان هو الدجال ، والدجال ليس - فقط - مرادفاً لما يسمى : Antechrist ، بل يمثل وظيفة تبلغ قمتها فى المسيح الدجال (راجع : الشعرانى ، مختصر تذكرة القرطبى ، حلب ١٣٩٥ هـ ، ص ١٧٩ ، ويذكر الشعرانى حديثاً فى هذا الصدد يدل على أن عدد الدجالين يبلغ قريباً من ثلاثين ، انظر أيضاً : السيوطى ، الجامع الصغير ، القاهرة ١٩٥٤ ، ٢ ص ٧٨ ، وهو يذكر حديثاً آخر يحدد عدد الدجالين بسبع وعشرين ، منهم أربعة من النساء) .

(٢٢) انظر : P. Nwua, Exégése Coranique et Langage mystique, Beyrouth, 1970, pp 114 - 115 .

(٢٣) الفتوحات ٣ ص ٣٠٠ ، وهناك كلمة أخرى مشتقة من مادة : و ل ى ، ترد كثيراً فى القرآن والحديث ، وهى تشبه كلمة « ولى » فى تضمنها لمعنى فاعل ومفعول ، وإطلاقها على الله تعالى وعلى الإنسان ، هذه الكلمة هى : « مولى » . وهى من ألفاظ الأضداد مثل كلمة (hôte) الفرنسية .

(٢٤) انظر : فنسنك : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث . . . ، ٧ ص ٣٢٢ - ٣٣٦ .

(٢٥) سنن الترمذى ، كتاب الزهد ، باب ٣٥ ، مسند أحمد ابن حنبل ، ٥ ص ٢٥٢ ، ٢٦٠ ، ابن عربى : مشكاة الأنوار ، حديث رقم ٣ .

(٢٦) الترمذى ، زهد ٥٣ ، ابن حنبل ، ٥ ص ٢٢٩ - ٢٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٢٧) البخارى ، الرقائق ٣٨ ، ابن ماجه ، الفتن ١٦ ، ابن عربى : مشكاة . . . ، رقم ٩١ .

(٢٨) ابن حنبل ، ٣ ص ٤٣٠ .

(٢٩) المصدر السابق ، ٢ ص ٥١٤ .

الفصل الثانى

من رآك فقد رآنى

يمكن للباحث أن يلمح من خلال نظرة سريعة يلقيها على كلمتى : ولىّ وولاية ، مجموعتين من الدلالات تُكمل إحداهما الأخرى : أما الأولى - وهى الأكثر شيوعًا - فتعود إلى معنى « القرب » ، وأما الأخرى فتعود إلى معنى مشتق من معنى القرب ، وهو : « تولى الأمر » و « الحُكم » ، وهاتان الدلالتان المرتبطتان بمادة و ل ى واللتان تؤكدهما استعمالات النصوص المقدسة من الكتاب والسنة ، تحددان - ضمنًا أو صراحة ومن غير أن ينفى أحدهما الآخر - المعنى التام لكلمة « ولىّ » . وفيما يرى ابن تيمية [1] فإن الأولياء هم « المقربون » ، بالمعنى الدقيق والبسيط لهذا الوصف . وقد وردت كلمة « المقربون » فى القرآن الكريم وصفًا مميزًا لخاصة الخاصة فى التقسيم الثنائى : أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ، وهذا الوصف قرين وصف آخر هو : « السابقون » ، ميز به القرآن الكريم هذه الصفوة المختارة أيضا ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ والسَّابقون السّابقون أولئك المقرَّبون ﴾ (الواقعة ١٠ - ١١) . ويستعمل ابن عجيبة - من صوفية القرن الثانى عشر الهجرى - معنى « الأنس » (بالله) كمعنى مساوٍ لمعنى الولاية [2] ، وعلى خلاف ذلك يؤكد ابن عربى - فى بعض الأحيان - مفهوم « النُّصرة » فى تعريفه للأولياء ، فيقول : « واعلم أن الأولياء هم الذين تولاّهم الله بنصرته فى

مقــام مجـاهدتهم الأعداء الأربعة : الهوى والنفس والدنـيا والشيطان »[٣] .
ونلاحظ أن الفعل « تولَّى » في هذا النص مشتق من الأصل : (و . ل . ى) .

ولكن إذا كانت النصوص التي أوردناها منذ هنيهة نصوصًا متأخرة نسبيًا ؛ فكيف كان الأمـر في العصـور الأولى للإسلام ؟ هنا ينقل الهـجويري تعليـقًا ساخرًا لبعض شيـوخ خراسان يقول فيه : « التصوف اليـوم اسم بلا حقيقة ، وقد كان من قبل حقيقة بلا اسم»[٤] ونحن حين نقرأ تعليق الهجويري هذا في ضوء « التـوهج الروحي » السائد إبّان تلك الفـترة التي قيل فـيها هـذا التعليق الساخر ، فإنه لا ينبـغي أن نفهم من صـدر هـذا التعـليق أكثر من أنه مجـرد «مقارنة» قُصد منها إيقاظ همم السالكين من المبتدئين ، ولكن يبقى عَجْزُ العبارة ذاتها محمَّلاً بدلالات تاريخية ، وذلك أن مصطلح « صوفي » - حسبما تفيده النصوص - إنما يرجع في أقدم استعمالاته إلى منتصف القرن الثاني الهجري ، حيث سُمي به في الكوفـة هنــاك العــالم الشهير جابر بن حيـان تلميذ الإمام جعفر الصادق ، وتأسيسًا على القاعدة التي تقرر أن وجود الأشياء يسبق وجود المصطلحات ، فإن كلمة « ولاية » يقال فيها نفس ما قيل في كلمة « صوفي » ، فقـد ظل مصطلح « ولاية » مـجهولاً إلى أن جـاء الحكيم الترمـذي في القرن الثالث الهجـري فكان - كما يؤكد الهـجويري - أول من أدخل هذا المصطلح ضمن اصطلاحات التصوف[٥] . وليس من شك في أن الهجويري كان على وعي بأن هذه الألفـاظ : ولايـة ووليّ ، وأوليـاء ، وقـد ذُكـرت في القـرآن والأحاديث النبوية ، لا يمكن أن تكون مجهـولة جهلاً تامًا طوال القرنين الأول والثاني للهـجرة ، وكذلك « الاستعـمالات » والمفاهيم التي عبّـرت عنها هذه الألفاظ قبل القرن الثالث الهجري ، ولا تقـدح فيما ذكره الهجويري وأكده من

قبل ؛ لأن أهميـة الترمذى - فى واقع الأمـر - هى أكـبر بكثير من أهمـية مجـرد استعمـال مصطلح ، أو إدخاله ضـمن مصطلحات أخـرى ، وإذا كان بعض معاصرى الترمذى - من أمثال سهل التُّسترى فى تفسيره الذى ستتحدث عنه فيمـا بعد ، وأبى سعيـد الخرّاز فى رسائله ، قد ألقـوا بعض الضوء على مفـهوم الولاية؛ فإن التـرمذى هو أول من اختط لـلولاية أبعاداً مذهبـية أوسع وأشمل ، وهذا هو ما يبـرر الأهمية أو المكانة التى يمثلها كتـابه «ختم الأولياء» بالنسبة لما سيقوم به ابن عربى - فيما بعد - من تأصيل لنظرية الولاية .

ولُد الحكيم الترمذى فى خراسان ، وتوفى بها بعد أن عمّرَ طويلاً فى نهاية القرن الثـالث الهجرى ، كان من أتبـاع الخضر ، وكان الخـضر يزوره كل يوم أحد كمـا يذكر تلمـيذه أبو بكر الـورّاق [٦] ، وأكـبـر الظـن أن آراء الترمـذى ونظـراته فى موضـوع « الـولاية » كانت من وراء اتهامه بدعـوى النبوة ، ثم الوشاية به عند والى بلخ ، وكان ذلك سببًا فى ابتلائه بالمصائب والمحن ، أما كتابه الرئيـسى « ختم الأولياء » الذى يحتمل أنه صـنّفه حوالى سنة ٢٦٠ هـ فقد اعتُبر مفقوداً لفترات طويلة لايُعرف عنه شئ ذو بال ، اللهم إلا من خلال فقرات اقتبسها منه ابن عربى فـى كتاب الفتوحات ، وقد ظل الأمر كذلك إلى أن عُثر فى إستـانبول - قبل أكثر من ثلاثين عامًا - على نـسختين خطيتين من هذا الكتـاب ، كمـا عثر فى نـفس الوقت على نسخـة ثالثة فى لندن مطابـقة للنسختين الأخـريين ، الأمر الذى أتاح لعثمان يـحيى أن يخرج هذا النص فى طبعة علمية محققة [٧] .

وكتاب «ختم الأولياء» ليس كتابًا منهجيًا فى عرض موضوع « الولاية » ، وترتيب الأفكار والمعلومـات المتعلقـة بها ، ومع أنه يشـتمل - حسـب تبويب

عثمان يحيى - على تسعة وعشرين فصلاً ، إلا أن الترمذى لم يعرض لقضية ختم الأولياء إلا فى الفصل الثامن ، والفصل الثالث عشر ، ثم عاد لدراستها من جديد فى الفصل الخامس والعشرين ، ويفتتح الترمذى كتابه هذا بنص رائع يحيله فى صورة سؤال وجواب بينه وبين أحد مريديه ، وهذا النص يسجل - فى المقام الأول - التجربة الروحية التى عاشها الترمذى ، والتى حرص على إخفائها ، وهو يصرف الخطاب - فى كلامه - إلى شخص آخر مجهول ، وبالرغم من ذلك فإن السطور الأولى من هذا النص تكشف منذ أول وهلة عن حقيقة الأمر فى حياته الروحية ؛ بحيث يمكن القول بأنه كان يتحدث عن نفسه ، وعن تجربته الروحية الخاصة ، يقول الترمذى : « أما بعد ، فإنك ذكرت البحث فى ما خاض فيه طائفة من الناس فى شأن الولاية ، وسألت عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم ، وهل يعرف الولىّ نفسه أم لا ؟ وذكرت أن أناسًا يقولون : إن الولاية مجهولة عند أهلها ، ومن حسب نفسه وليًا وهو بعيد عنها . . . فاعلم أن هؤلاء الذين يخوضون فى هذا الأمر ليسوا من هذا الأمر فى شىء ، إنما هم قوم يعتبرون شأن الولاية من طريق العلم ، ويتكلمون بالمقاييس وبالتوهم من تلقاء أنفسهم ، وليسوا بأهل خصوص من ربهم ، ولم يبلغوا منازل الولاية ، ولا عرفوا صنع اللّه »[٨] .

ونلاحظ أنه تطالعنا - ومنذ البداية - فى كتاب ختم الأولياء تفرقة جوهرية تعتمد فى الأساس على مفهوم : « حق اللّه » ، وهو حق ينشأ نتيجة سلطان اللّه المطلق على جميع الكائنات دون استثناء ، وهنا لأبد من تجنب الخلط - فيما يرى الترمذى - بين « ولىّ حق اللّه » وبين « ولىّ اللّه حقًا » ، والأصل فى هذه التفرقة أن الحياة الروحية تتجلى فى مظهرين ، أو بتعبير أصح ، فى

درجتين : الدرجة الأولى المتأسسة على قاعدة « التزام الصدق » ؛ بمعنى أداء التكاليف بأسرها على الوجه الأكمل ، سواء في ذلك التكاليف الظاهرية والباطنية ، وهي تكاليف تقتضيها طبيعة العلاقة بين العبد وسيده ، أما الدرجة الأخرى فإنها تأتي ثمرة « المِنّة » . ويناسب الشخص في الدرجة الأولى وصف : « العبادة » ، أما في الدرجة الثانية فيناسبه وصف « العبودية » ، وهي تعني - عند الترمذي - مثلما تعني عند ابن عربي لاحقًا : الشعور بافتقار جميع الكائنات إلى اللَّه تعالى افتقارًا مطلقًا ، والعبادة بحسبانها أمرًا متعلقًا بفعل الإنسان الإرادي وسلوكه الاختياري لاتنفي إحساس الإنسان بحرية إرادته نفيًا تامًا ، أما العبودية فإنها لما كانت تعني افتقار الوجود الكوني افتقارًا مطلقًا فإنها تجتث من الأساس مثل هذا الشعور الزائف ، وحقُّ اللَّه على العباد يستلزم - بطريق ضمنيّ - حق العباد على اللَّه ، ذلك أن وليّ « حق اللَّه » إذا كان مدار ولايته على رعاية التكاليف الشرعية فهو إذ يفعل فإنما يفعل نظير مقابل يرجو حصوله ، أما وليّ اللَّه فهو - خلافًا لما سبق - لا يرعى إلا اللَّه ولا يتعلق إلا به ، ومن ثم فليس هناك شيء آخر يقايض عليه أو يبذل من أجله ، وتحقق « وليّ اللَّه » بالعبودية المطلقة يؤهل قلبه لتجليات الكمال المطلق ، ومن هنا كانت إحدى علامات الولاية الحقة ، أو بمعنى أصح : إحدى العلامات المتكلفة بصحة الولاية ، هي - فيما يقول الترمذي - نزول السكينة على قلوب الأولياء ، والسكينة هي « السلام » وهو من الأسماء الحسنى ، مما يشير إلى أن الحضرة الإلهية أو الحضور الإلهي حاصل مع حضور الأولياء ، وإذن فليس من المستغرب أن تكون إحدى العلامات الظاهرية للولي الحق هي ماجاء في الحديث الشريف من أن أولياء اللَّه هم : « الذين إذا رُؤوا ذُكِر اللَّهُ عز وجل [٩] » ؛ أي

أن السمة الأساسية للأولياء هى هذه الشفافية النورانية التى تجعل من قلوبهم مرايا مجلوّة تنعكس عليها التجليات الإلهية .

وها هنا سؤال يفرض نفسه ، بل لا مفر لأى مذهب فى الإسلام ، يتعلق بالكمال الروحانى من مواجهة هذا السؤال ، كائنة ما كانت « الاصطلاحات » التى تحدّد صور ومستويات هذا الكمال ، هذاالسؤال هو : ما العلاقة بين « الولىّ » من جانب وبين « النبىّ » و « الرسول » من جانب آخر ؟ وهذه المسألة هى التى أثارت على الحكيم الترمذى حفيظة الفقهاء وسخطهم ، وجرّت عليه من صنوف البلاء والاضطهاد ما ظلّ يعانى منه طوال حياته ، وقد حدثنا الترمذى نفسه عن ذلك فى رسالة صغيرة ضمّنها سيرته الذاتية وسماها : « بدء الشأن » ، ويقرر الترمذى – بصدد هذا السؤال – أن للنبوة والرسالة نهاية تتزامن مع نهاية العالَم ، بمعنى أن مهمة كل منهما تنتهى بانتهاء الحياة الدنيا ، فمع مجيىء يوم القيامة يبطل معنى الإنذار بالآخرة ، ومعنى المطالبة بالتكاليف الشرعية ، ويصبح كل منهما بلا موضوع ؛ إذ من المعروف أن الإنذار بالآخرة والمطالبة بالتكاليف الشرعية هما مدار نبوة النبى ورسالة الرسول (مع ضرورة الأخذ فى الاعتبار أن كل رسول نبى وليس كل نبى رسولاً) ، وهكذا يتوقف زمان كل من الإيمان والعمل بتوقف دوران الأفلاك ، أما الولاية فإنها – على عكس ما تقدم – تستمر إلى مالا نهاية ، ولعل فى هذه التفرقة بين الولاية وبين النبوة والرسالة ما يشرح لنا : لماذا تَسَمّى « اللّه » – سبحانه – بالولىّ ، ولم يتسمّ بالنبى ولا بالرسول ، ولكن هل تعنى هذه التفرقة أن الأولياء أعلى مرتبة من الأنبياء والمرسلين ؟ والإجابة بالنفى المطلق ؛ لأن كل نبى وكل رسول هو فى المقام الأول وعلى وجه

التحـديد وليّ ، كأكمل وأتم مـا يكون الولى ، غيـر أنه فى أشخاص الأنبـياء والرسل وذواتهم تكون الولاية أشمل من النبوة ومن الرسالة ، والولاية فى هذا المستوى تمثل الوجه الخفىّ الثابت لوجود الأنـبياء والرسل ، بينما لا تمثل مهمة التبيلغ التى يـضطلعون بها فى الحياة الدنيـا إلا الوجه الظاهرى المؤقت من هذا الوجود ، وهكذا تنشأ بين « النبوة » و « الولاية » علاقة أولية ظاهرة الوضوح وسيزيدها ابن عربى وضوحًا فى موضع لاحق .

وإذا كان الأمـر كذلك فـما المقـصود من « خـتم الأولياء » الذى اتـخذه التـرمذى عنوانـًا لكتابه المعـروف ؟ ومـرة أخرى نجـد أن ابن عـربى هو الذى سيحدد لنا المقصود من « ختم الأولياء » من حيث طبـيعته ووظيفته ، وصحيح أن الترمـذى تحدث عنه كثـيراً فى كتـابه هذا وفى كتـابات أخرى ، إلا أنه لم يكشف لنا سر هذه التسمـية التى يبـدو أنه تفـرد بها عن كل من سبقه ، اللهم إلا إشارات مبهمة لا تكاد تبين عن شىء محدّد . إن ختم الأولياء - فيما يقول الترمذى - هو : « حُجّة اللّه على الأولياء » الذين سيخاطبـهم اللّه بقـوله : « معـاشر الأولياء أعطيتـكم ولايتى فلم تصونوها من مشـاركة النفس ، وهذا أضعفكم وأقلكم عمـراً قد أتى بجميع الولاية صدقًا ، فلم يجـعل للنفس فيها نصيبًا ولاتلـبيسًا ، وكان ذلك فى الغيب من منّة اللّه تعـالى على هذا العبد ، حيث أعطاه الختم لتقر به عين مـحمد - صلى اللّه عليه وسلم - فى الموقف ، حتى قعد الشيطان بمعزل . . . وجاء مـحمد - صلى اللّه عليه وسلم - (يوم القيامة) بالختم فيكون أمـانًا لهم من ذلك الهول ، وجاء هذا الولى بختمـه فيكون أمانًا لهم بصدق الولاية ، فاحتاج إليه الأولياء » (١٠) وفى موضع آخر ينقل عثمان يحيى نصًا للترمذى يـتغنى فيه بختم الأولياء ، ويذكر أوصافه بعـبارات جياشة

بالوجدان يقول فيها[11] : « وذلك عبد قد ولى اللّه استعماله ، فهو قبضته : به ينطق ، وبه يسمع ، وبه يبطش ، وبه يعقل ، شَهَرَهُ فى أرضه ، وجعله إمام خلقه ، وصاحب لواء الأولياء ، وأمان أهل الأرض ، ومنظر أهل السماء ، وريحانة الجنان ، وخاصة اللّه ، وموضع نظره ، ومعدن سره ، وسوطه فى أرضه ، يؤدب به خلقه ،ويحيى القلوب الميتة برؤيته ، ويرد الخلق إلى طريقه ويُنعش به حقوقه ، مفتاح الهدى ، وسراج الأرض ، وأمين صحيفة الأولياء ، وقائدهم ، والقائم بالثناء على ربه . . . فهو سيد النجباء وصالح الحكماء » .

وإذا كنا نجد فى هذا النص شيئًا من غموض وإبهام ، فإن كتاب ختم الأولياء يَمدّنا بنص آخر أكثر خفاءً وأحفل تلغيزا ، يصوغه الترمذى فى قائمة مطولة من الأسئلة الرّوحانية تستغرق الفصل الرابع كله من فصول الكتاب حسب تبويب عثمان يحيى لنص هذا الكتاب ، وهذه القائمة تدور على محور واحد هو : تحدى مدعى الولاية ومَن « يحسب نفسه وليا وهو بعيد عنها » ، وقد طرح الترمذى فى قائمته هذه سبعة وخمسين ومائة سؤال ثم تركها كلها بلا جواب ودونما شرح أو توضيح ، منها : « مابدء السكينة ؟ » ، مامعنى الحديث : خلق اللّه الخلق فى ظلمة ؟ وما هى حالة الخلق فى هذه الظلمة ؟ ما معنى الحديث: إن لله مائة وسبعة عشر خلقًا ؟وما تلك الأخلاق؟ وما كلام اللّه للرسل يوم القيامة ؟ وما مفاتيح الكرم ؟ وكم أجزاء النبوة ؟ وما السجود ؟ وما بدؤه ؟ وما رأس الأسماء الذى استوجب منه جميع الأسماء ؟ وأين الباب الذى يكشف عن هذا الاسم الخفىّ عن الخلق؟ ولا نكاد نعثر - فى غالب الأحيان - على أى تسلسل منطقى واضح فى ترتيب الأسئلة على هذه الصورة ، بل إن الأسلوب الذى صيغت به هذه الأسئلة غالبًا ما يمعن فى الغموض لدرجة

أن الباحث المتأمل ليشعر بأن عليه أن يتأكد أولاً من فهم طبيعة هذه الأسئلة قبل مواجهة الإجابة عليها ، وفيما نعلم فإن هذه الأسئلة التى وضعها الحكيم الترمذى امتحانًا لمن يزعم معرفة سر الولاية ، ظلت طوال قرون ثلاثة دون أن تجرؤ أية شخصية على مواجهاتها ، إلى أن جاء ابن عربى فكان أول من تصدى للتحدى ، ونجح فى الإجابة على هذه الأسئلة فى رسالة صغيرة ، لم تُنشر بعد : (الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم) ، ثم أجاب عليها مرة أخرى مع زيادة بيان وتفصيل فى الباب الثالث والسبعين من كتاب : الفتوحات (١٢) . ولقد كانت هذه الأسئلة مع أجوبتها أشبه بمبارزة روحية جرت على صفحات التاريخ بين حكيمين متوحدين باعدت بينهما العصور والأزمان .

وبرغم ما يسود كتاب «ختم الأولياء» من غموض فى الأسلوب أحيانًا ، ومن اضطراب فى منهج التأليف ، فإن هذا الكتاب قد جلّى - لمن يدقق فيه النظر - بعضًا من المظاهر أو الأوجه الأساسية فى موضوع الولاية ، وقد كان ذلك بمثابة خطوة أولى على طريق البحث فى هذا الموضوع ، لكن سرعان ما توقفت هذه الخطوة ، وانقطع سير البحث فيها زمانًا طويلاً قبل أن تظهر شخصية أخرى تتابع ما بدأه الحكيم الترمذى ، فهل يرجع السبب فى ذلك إلى أن موضوع الولاية يتداخل مع طبيعته بموضوع النبوة ؟ أم أنه لايمكن له أن يُعالج فى معزل عن موضوع النبوة وخصائصها الذاتية ، مما اضطر الباحث فى الولاية إلى التزام الحذر البالغ والتحوط الشديد فى استعمال الألفاظ والعبارات ؟ . . . وليس من شك فى أن الضجة التى أثارتها أقوال الترمذى فى موضوع الولاية - والتى أثارتها أيضا ، فى أغلب الظن ، عبارات وأقوال

جازف بها تلاميذه من بعده - كانت من وراء التهيب أو الحذر الذى التزم به كل من عالج هذا الموضوع ممن جاءوا بعد الترمذى .

وسوف نضرب صفحًا هنا عن علماء الكلام الذين خاضوا فى مسألة الولاية ، وإن كنا نعثر عند بعضهم على تحديدات أو تعريفات تتعلق بالموضوع ، كالباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) فى كتابه الذى أفرده لبيان الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والسحر (١٣) ، والذى اكتفى فيه بالتأكيد على إمكان وقوع الكرامات من الأولياء ردًا على المعتزلة النافين لهذا الأمر ، كما اكتفى فى وصف الأولياء بأنهم : « الصالحون » ، وهذا الوصف ، الذى هو من قبيل المرادفات اللفظية ، لا يعتبر بحال من الأحوال تعريفًا كاشفًا عن حقيقة الأولياء .

وإذا ما ذهبنا نستطلع المؤلفات الصوفية نفسها ألفيناها تشتمل باليقين على إشارات شديدة الوضوح فى بعض الأحيان ، تتعلق بموضوع الولاية ، لكن يشيع فى هذه المؤلفات ميل ظاهر إلى التكتم والحذر كلما أخذ الحديث مجراه صوب مفهوم الولاية ، وتحديد مقوماتها وخصائصها ، بل هناك نصوص كثيرة لاتلوى على مصطلح « ولاية » ، وتستعمل بدلاً منه مصطلح : عارف أو صوفى أو أى مصطلح آخر مشابه ، لكنها تسهم - مع ذلك بلا ريب - فى تحديد طبيعة الولاية ، ولنا أن نعجب حين نلاحظ أن مصطلح « ولاية » وهو مصطلح قرآنى لا يُذكر فى مؤلفات التصوف إلا تلميحًا أو اقتضابًا ، بينما يُذكر غيره من الاصطلاحات الأخرى فى صراحة ووضوح ، وللهجويرى فى كتابه « كشف المحجوب» ملاحظة غريبة ، تُعمِّق من دلالة هذه المفارقة العجيبة فى موضوع الولاية ، يقول فيها : « وقد ألف المشايخ - رحمهم اللّه - كتبًا

فى هذا (فى الولاية) وقد نفدت سريعًا لنفاستها » [١٤] وهذا الذى يقوله الهجويرى - عامدًا أو غير عامد - فى صورة مبهمة عامة هو فى الحقيقة إشارة إلى كتابات الحكيم الترمذى فى الولاية ، أو كتابات تلاميذه الذين يُطلق عليهم اسم « الحكيمية » وقد تحدث عنهم الهجويرى وأفاض فى ذكر أوصافهم فى نفس الفصل الذى اقتبسنا منه العبارة السابقة ، ولا يزيد الهجويرى - فى هذا الفصل - على التذكير بما هو موجود عند الترمذى ، مع ذكر شىء من الروايات والنوادر ، مؤكدًا فى كل ذلك على القاعدة المعروفة : كل الأنبياء أولياء ،لكن الأولياء ليسوا أنبياء »، وقد أهمل الهجويرى قضية ختم الأولياء ، وأسقطها من الاعتبار ، ولم يكن إهماله هذا مجرد أمر عارض غير مقصود ، خصوصًا حين نأخذ فى الحسبان أنه يذكر كتاب الترمذى (ختم الأولياء) وهو الكتاب المعنون بنفس الموضوع الذى تجاهله من قبل [١٥] .

وكذلك أمهات كتب التصوف التى عُرف مؤلفوها بالولاية ، لاتكشف هى الأخرى عن شىء أكثر تحديدًا فى هذا الموضوع [١٦] ، فهذا أبو طالب المكى (ت ٣٨٠ هـ) يتحدث فى أحد فصول كتابه « قوت القلوب » عن أهل المقامات من المقربين [١٧] ويميز بين طوائف ثلاث من الأولياء يترتبون ترتيبًا تنازليًا وهم : أهل العلم بالله ، وأهل الحب ، وأهل الخوف . ثم يذكر مأثورات تُنسب للمسيح عليه السلام ، يعدد فيها فضائل الأولياء ، وهذا هو كل ما هنالك فى الموضوع . أما كتاب «اللمع» لأبى نصر السرّاج (ت ٣٧٧ هـ) - من كبار قدماء الصوفية - فإنه يشتمل على فصل [١٨] ينقد فيه المؤلف نقدًا لاذعًا هؤلاء الذين يضعون مرتبة الولاية فوق مرتبة النبوة ، لكننا نتوقف هنا لنتساءل : هل يعتبر نقد السرّاج هذا نقدًا غير مباشر للحكيم الترمذى الذى لم

يذكر اسمه ؟ أو لبعض تلاميذه من « الحكيمية » ممن انحرفوا عن نهج الترمذى ؟ أو على أقل تقدير هو نقد موجه ضد هؤلاء الـذين ساهموا بتأويلاتهم الفاسدة فى تشـويه مـذهب الترمـذى فى الولاية ؟ . . . ومـهمـا يكن من أمـر هـذا التساؤل ومن أمر الإجابة عليه ، فإن السرّاج قد خصص – إضافة إلى ما سبق – فصلاً آخر من كتابه [19] لبحث كرامات الأوليـاء للرد على المعتزلة النافين لهذه الكرامـات ، ولكن إذا ذهبنا نلتمس فى هـذا الكتاب طرحًـا معـمقًا لمـوضوع الولاية فإننا لانظفر فيه بشىء ذى بال .

ومن بين المؤلفين المعـاصرين لأبى طالـب المكى وأبى نصر السـرّاج يبـرز مؤلف آخـر تعتبـر كتـاباته إسهـامًـا حقيقـًا فى التعـرف على التصـوف ، إنـه « الكلاّبـاذى » (ت ٣٨٥ هـ) صاحب كتاب التعرف ، هذا الكتاب الجديد بما له من منهجـية فى التأليف ، بأن يـكون رسالة علميـة حقيقـية ، كغـيره من السابقين له واللاحقين عليـه ، يخصص الكلاّباذى البـاب السـادس والعشـرين مـن كـتابه هـذا لبـحث مـسألة الكرامات [20] ، وكمـا هو منتظر أيضا يدافع الكلاباذى فى هذا الفـصل عن إمكان الكرامة وعـن إثباتهـا ووقوعهـا بالأدلة الشرعيـة كذلك ، ثم ينتهى إلى أن الولى تابع للنبىّ ومُقـتدٍ به ، وأن « ظهور الكرامة له تأييـد للنـبىّ ، وإظهـار لدعـوته ، وليس قدحًـا فى نبـوته » وهـذا الذى يقـرره الكـلاّباذى يعـتـمـد فى الأصـل على قـول أبى بـكر الـورّاق : « النبى لم يكن نبـيًـا للمعـجزة » ، وقـد أورد الكلاباذى قـبل قليل من هذا الموضع عبارة الورّاق هذه واستشهد به باعتبـاره تلميذًا مباشرًا للحكيم الترمذى ، ثم يطرح الكلاباذى السـؤال التالى : « هل يعـرف الولى أنه ولى أم لا ؟ » – وهو نفس السؤال الـذى طرحه على الترمـذى أحد تلامذتـه ، وكان سبـبًا فى

تأليف كتاب ختم الأولياء ، ويجيب الكلاباذى على السؤال بالإيجاب والإثبات ، وأخيراً يُنهى الكلاباذى كلامه فى الولاية بالتمييز بين ولايتين : ولاية بالمعنى العام ، وهى لعامة المؤمنين ، وولاية بالمعنى الخاص ، أى بالمعنى الاصطلاحى فى علم التصوف « ويكون صاحبها محفوظًا عن النظر إلى نفسه (. . .) ويكون محفوظًا عن آفات البشرية » .

وفى هذا النص نقطتان ليستا جديدتين ، لكنهما جديرتان بالاعتبار ، النقطة الأولى : العلاقة بين الولى والنبى ، ومكانةُ الولى بالنسبة للنبى فى إطار هذه العلاقة لاتتجاوز دور التأكيد ، ووقتئذ لا مجال لأية فكرة تتحدث عن تحلل الولى من قيود الشرع ، أو تتحدث عن مساواة الولى للنبى فضلاً عن أفضليته على النبى ، أما النقطة الثانية فهى وصف الولى باعتباره كائنًا بشريًا لا يرى نفسه ولا يرى بشريته .

إذا ما انتقلنا بالبحث إلى المتأخرين من علماء التصوف ، فإن أول من نلتقى بهم من رجال هذه الفترة أبو عبد الرحمن السّلمى (ت ٤١٢ هـ) الذى يقول فى مفتتح كتابه طبقات الصوفية ، بعد حمد الله والصلاة على رسوله : « وأتبع الأنبياء عليهم السلام بالأولياء »[٢١] ونلاحظ أن كلمات ولى - وأولياء - وولاية - وإن كانت تتردد كثيراً فى ثنايا هذا الكتاب المتخصص فى تاريخ الأولياء وسيرتهم ، إلا أنه يخلو من أى عرض مذهبى لموضوع الولاية ، ولا يعثر القارىء على شىء من ذلك حتى وهو يتوقع - منطقيًا - أنه على مقربة منه ، ومما يلفت النظر - حقيقة - أن حديث السلمى عن الترمذى[٢٢] لا يتضمن أدنى إشارة إلى علاقة الترمذى بموضوع الولاية ، بل يردد السلمى - وهو يتحدث عن الترمذى - الحكم الصارم القاسى الذى يُنسب إلى جعفر

الخُلدى (ت ٣٤٨ هـ) حين سُئل : هل عندك من كتب الترمذى شىء ؟ فيقول جعفر : « لا ، ماعددتُه من الصوفية » (٢٣) ، وهذا القول يجب أن يُفسَّر بما معناه أن الخلدى كان يَعُـدّ الترمذى من الفلاسفة لا من الصوفية . وغنى عن البيان أن كتاب طبقات الصوفية هذا يثير العديد من المسائل التقليدية ؛ كمسألة الكرامات ، ومسألة هل يعرف الولى أنه ولىّ ، كما يحث الكتاب على زيارة الأولياء وزيارة أضرحتهم ، ويذكر سمات الأولياء وخصائصهم ، ويتحدث بصفة أخص عن أوضاعهم فى الدنيا باعتبارها سبقًا لأحوالهم فى الآخرة ، أو كما يقول السلمى نقلاً عن أبى سعيد الخرّاز (٢٨٦ هـ) : « إن اللَّه تعالى عجَّل لأرواح أولياءه التلذذ بذكره ، والوصول إلى قربه ، وعجَّل لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم ، فعيش أبدانهم عيش الجنانيين ، وعيش أرواحهم عيش الربانيين (٢٤) » ، بيد أن أروع تعريف للولىّ يمكن أن نعثر عليه فى هذا الكتاب - ويلخص تلخيصًا دقيقًا كثيرًا من المفاهيم التى سنلتقى بها عند ابن عربى فى هذا الموضوع - هو بلا شك تعريف أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١ أو ٢٣٤ هـ) الذى يقول فيه : « ولىّ اللَّه لايَسم نفسه بسيماء ، ولا يكون له اسم يتسمى به » (٢٥) . وهذه العبارة تشبه - إلى حد كبير - عبارة أخرى للبسطامى نفسه يحكيها عنه السَّهْلجى بقوله : « قال رجل لأبى يزيد : كيف أصبحت ؟ قال : لاصباح ولامساء ، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وأنا لا صفة لى » (٢٦) نعم ، لاصباح ولامساء فى إحساس هذا الرجل الذى استغرقه المدد المتواصل للنور السرمدى ، وهو لا يمتلك اسمًا ولارسمًا ، فصار منذئذ فوق كل الصور المتغيرة ومن وراء جميع المظاهر المتعددة .

ومن الآثار الباقية التى عُنيت بتاريخ الأولياء وسِيرهم كتاب : حلية الأولياء لأبى نُعيم الأصفهانى (ت ٤٣٠ هـ) ، وبرغم دلالة عنوان هذا الكتاب على « الولاية » وأبحاثها ، إلا أنه لا يروى لنا غليلاً فى هذا الموضوع ، ومع ذلك لانعدم فى ثناياه بعضًا من اللفتات الهامة فى هذه المسألة ، وهذا الكتاب الذى يقع فى مجلدات عشرة ويتضمن ما لا يقل عن تسعة وثمانين وستمائة ترجمة ، يهمل الحديث عن الترمذى فلا يشير إليه إلا إشارة خاطفة سريعة [٢٧] ، ولا يمكن أن يكون هذا الإهمال إلا مقصوداً كذلك ، فالكتاب لا يشير من قريب أو من بعيد إلى أىّ من تعاليم الترمذى أو أقواله فى موضوع الولاية ، مع أن هذه التعاليم تمثل - دونما ريب - أعظم ما أسهم به الترمذى فى علوم التصوف .
وفى هذا الكتاب تتحدد - شيئًا فشيئًا - صورة الولى ، كما تأخذ فى الظهور دراسة لأنموذج الولاية ، ولكن من خلال معالجة مضطربة ، وعبْر جُمل إشارية ، أو عبر أوصاف قد تتضارب - أحيانًا - مع سلوك الشخصيات التى يتحدث عنها أبو نعيم ، ولكن يبقى مفهوم الولاية ذاتها عاريًا عن أى تعريف أو تحديد يكشف عن حقيقتها ، وتتضمن مقدمة كتاب الحلية لفتات موحية ، تقتصر فى حديثها عن الأولياء على ذكر النعوت الظاهرة للولى ، مع الاستشهاد على ذلك بسلسلة من الأحاديث النبوية ، ومن أخبار الأوائل والقدماء [٢٨] ، وفى إطار هذه النعوت يذكر أبو نعيم أن الأولياء هم الذين يذكرون اللّٰه ، وإذا رُؤوا ذُكر اللّٰه عز وجل ، وهم المحفوظون من الزلل فى زمن الفتنة ، وعيشهم عيش الفقراء وهم الخاملون الذين لا حظّ لهم من ذكر أو شهرة ، وفيهم يقول النبى صلى اللّٰه عليه وسلم : « رُبَّ أشعث ذى طمرين ، تنبُو عنه أعين الناس ، لو أقسم على اللّٰه عز وجل لأبرّه » [٢٩] ، ويستشهد أبو نعيم على قضية : خفاء

الولى واستتاره ، مؤكداً على ثباتها واستمرارها بحديث آخر يقول فيه النبى صلى اللَّه عليه وسلم : « أحب العباد إلى اللَّه الأتقياء الأخفياء ، الذين إذا غابوا لم يُفتقدوا ، وإذا شهدوا لم يُعرفوا ، أولئك هم أئمة الهدى ومصابيح العلم » (٣٠) .

ومن اللفتات الهامة فى مقدمة هذا الكتاب وصف أبى نعيم لمراتب الأولياء ، وكلامه فى الزهد ، واستشهاداته عليه بأقوال منسوبة إلى سيدنا عيسى عليه السلام ، وبأوامر وتوجيهات إلهية أمر اللَّه بها موسى وهارون عليهما السلام قبل أن يذهبا إلى لقاء فرعون ، وكلها تدور حول قيمة الزهد وضرورته ، ثم يذكر أبو نعيم بعد ذلك بقليل عبارة « ذى النون » الرائعة التى يلخص فيها صفات الأولياء بقوله : « هؤلاء قوم خالط القرآن لحومهم ودماءهم » (٣١) ، وهى عبارة يُذكّرنا صدى كلماتها بقول عائشة أم المؤمنين - رضى اللَّه عنها - لما سُئلت عن خُلق النبى صلى اللَّه عليه وسلم : « كان خُلُقه القرآن » ، ويورد أبو نعيم - فى مقدمته أيضًا - حديثًا للنبى صلى اللَّه عليه وسلم يقول فيه : « إن من خيار أمتى فيما نبّأنى الملأ الأعلى فى الدرجات العلى ، قومًا يضحكون جهراً من سعة رحمة ربهم ، يبكون سراً من خوف شدة عذاب ربهم عزّ وجل » (٣٢) .

غير أن أخص وصف من بين أوصاف الأولياء التى عرضها أبو نعيم فى مقدمته ، التى أضفى عليها تميّزاً خاصًا من خلال انتقاء مدروس للأحاديث والآثار المتضمنة لها - هو أن الولاية لا تقتضى - بالضرورة - أن يكون الولىّ ظاهراً بين الناس ، بل العكس هو الصحيح ، أى أن الولى - وهو مَن لا صفة له ، حسبما يذكر البسطامى - هو الهارب دائمًا من أعين الخلق ، ومن

المفارقات الغـريبة فى هذه المسألة أن استتـار الولىّ (وهذا الوصف لا ينبغى أن نتبسط فى تفسـيره أو اختـزاله إلى مـجرد تحلّى الـولىّ بـفضيلة الـتواضع أو الخمول ، بل هو - فى حقـيقة الأمر - نتيجـة التوبة الكاملة ، بالمعنى الحرفى لهذا المصطلح) ، هذا الاستتار يستلزم ، حين يُرى الولىّ حدوث الذكر - ولو لمدة يسيرة - فى نفس الرائى .

ولذى النون المصرى - علاوة على ما سـبق فى هذه المسألة - أنظار لطيفة ترتبط بتأملاته فى مـوضوع اتحاد الولى بالكلمة الإلهيـة ذاتها ، أو - على حدٍّ تعبيـره السابق - مخالطة القرآن للحـوم الأولياء ودمائهم ، ويرى ذو النون أن النبى - صلى اللّه عليه وسلم هو أنموذج هذا الاتحاد أو هذه المخـالطة وضمانها فى الوقت نفسه ، وسوف نرى - فيما بعدُ - ما تكشف عنه هذه التأملات من ثمار ونتائج .

وتعدّ رسالة القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) واحدة من أمهات الكتب القديمة فى علم التصوف ، وتشغل الولاية فى هذه الرسـالة بابًا مستقلاً [٣٣] ، لكن يغطى الحذر أرجاء القضية كلها فى هذا الباب مثلما رأينا فى المصادر التى ذكرناها من قبل ، وفى هذا الباب يُصـدِّر القشيرى حديثـه بالآية الكريمة : ﴿ ألا إنَّ أولياءَ اللّه لا خوفٌ عليهم ولا هُم يحـزنون ﴾ (يونس : ٦٢) ، وهذه الآية هى العمدة فى الاستدلال على موضوع الولاية ، ويذكر القشـيرى أيضًا ، مثلما يذكر السابقون عليه الحديث القدسى : « مَن آذى لى ولياً فـقد استحل محاربتى . . . » ، ثم يشـير إلى مـا سبق أن ذكـرناه من قبل ، من أن كلمـة ولىّ ، وهى على وزن فعيل ، ذات مـعنى مزدوج : فهى فعيل بمعنى مـفعول ، ومن ثم يكون الولى هو - فيما يقول صاحـب الرسـالة - « مـن يتولى اللّهُ سبحانه أمـره » ، أو

فعيل بمعنى فاعل ، حينئذ فـالولى هو « الذى يتولى عبادة اللّه وطاعته » ، ثم يضيف القشيرى « أن من شروط الولى أن يكون محفوظًا ، كما أن من شروط النبى أن يكون مـعصومًـا ، فكلٌّ من كان للشرع علـيه اعتـراض فهو مـغرور مخدوع » ، وبعـد ذلك يطرح القشيرى السؤال المعـهود : هل يعلم الولىّ أنه ولى ؟ ويناقش الخـلاف بين شيـوخ التصـوف فى الإجابة على هذا الـسؤال ، ويبـدو من كـلام القـشيـرى أنه يرى رأى أسـتاذه ووالد زوجـتـه : أبى على الدقَّـاق ، وهو الرأى الـقـائل بجـواز أن يعـلم الولى أنه ولـى ثم تتـوالى موضوعات الولاية ، بعد ذلك فى هذا الباب ، عبر نُقُول تشير - فى اختصار - إلى بعض المسائل التى عـرضَتْ لنا من قبل ، مثل مـسألة : استـتار الولى فى قول أبى يـزيد البسطامى : « أوليـاء اللّه تعالى عـرائس اللّه . . . لا يراهم أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة » ومثل:« العلاقة المستمرة » بين النبوة والولاية، فى قول السُّلمى (أحـد أساتذة القشـيرى أيضًا) : « نهـايات الأولياء بدايات الأنبياء » ومثل فناء النفس ،فى قـول أبى على الجوزجانى فى تعريـف الـولى: « هو الفانى فى حالِهِ ، الباقى فى مشاهدة الحق سبحانه » ، ويختتم القشيرى باب الولاية بشرح مختصر للآية الكريمة التى افـتتح بها هذا الباب ، يذهب فيه إلى تفسير الآية بالعبارة المأثورة عن الصوفية فى قولهم : « الصوفى ابن وقته » وهى - كما نرى - وصف للصـوفى لا للولىّ ، غير أن القـشيرى ينقلها بعد تعـديل طفيف ليـصف بـهـا الولى فيـقـول : « الولى ابن وقـتـه » ، وتعنـى عبـارة القشيـرى - كما أراد لهـا - أن الولى ليس له ماض يحـزن عليه ، ولا مسـتقـبل يخاف منه ، وهذا هو مـعنى قـوله تعـالى : ﴿ لا خـوف عليـهم ولاهم يحزنون ﴾ .

وجريًا علــى عادة المصنفين ، يفُـرد القشيـرى بابًا آخر يتـحدث فـيه عن كرامات الأوليـاء لكنه لا يضيف جديدًا إلى الموضـوع ، ونفس الشىء نجده فى تفـسيره المُسـمّى لطائف الإشـارات ، الذى طُبع لأول مـرة فى القاهرة قـبل سنوات ؛ حيث لانكاد نعثر فيه إلا على قلة قليلة من الإضافات ذات الشأن ، وذلك إذا ما اسـتثنينا أنظاره الدقيقـة المتعلقة - فى هذا الموضـوع - بالفرق بين المعصوم والمحـفوظ ، فعنده : أن عصمة النبى ترجع فى أسـاسها إلى أن النبى لا يخطر على قلبه السوء ولا الفحشاء ، حتى مجرد التفكير فى اقتراف الذنب لا يخطر على قلوب الأنبـياء ، أما الولى فـإنه لا يكون بمعزل عن وقـوع مثل هذه الرغبـة فى خاطره ، « بل قـد يكون له - فى النُّدرة - زلاَّت ، ولكن لا يكون له إصرار » [٣٤] ؛ لأن العناية الإلهية تحفظه من ذلك .

وثمة صـوفى آخر شـهير هو : عـبد اللّه الأنصـارى (٤٨١ هـ) ، كان والده مريدًا لشيخ من ترمذ ، وكان عبد اللّه يعتبر شيخ والده هذا حلقة الوصل التى ينتـسب بها إلى الحكيم التـرمذى انتسـابًا روحيًا ، ومـع ذلك لا يبدو مما نعرفـه له من مصنفات أنه أعار مـوضوع الولاية أهمية خـاصة [٣٥] ، والإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هــ) يصنع نفس الصنيع فى كتـابه الإحيـاء ، وهو بصدد الرد على من ينفى كـرامـات الأولياء ، جـريًا على مـا قـضت به عادة كـتب التصوف فى هذا الموضوع [٣٦] .

ولكن : مَن هُمُ الأوليـاء ؟ . . . حول الإجـابـة على هذا السـؤال يطرح بعض من شيوخ التصوف - مـثل نجم الدين الكبرى (ت ٦١٧ هـ) فى كتابه فوائح الجمال - هذا الموضوع بصورة غير مباشرة ، فى إطار الحقيقة التى تؤكد أن الولاية هى التى تفسر الكرامات وليس العكس ، وأن الولاية محجوبة دائمًا

وراء مظاهرها وعـلامـاتهـا [٣٧] ، ومن بين هذه العـلامـات أن يكون الولىّ محفوظًا من اللّه تعالى (مع ملاحظة الفـرق بين الحفظ النسبى للولى والعصمة المطلقة للنبى) ، ومـن هذه العلامات إجابة الدعـوة ، وأيضًا معـرفة اسم اللّه الأعظم ، وأسمـاء الروحانيين من الملائكة والجن . . . إلخ ، والولاية - فيـما يرى نجم الدين - هى الدرجـة الثالثة والأخـيرة من درجات السـلوك الروحانى التى يُعبَّر عنهـا بالعبـادة والعـبودية ، والعـبودة أو العبـودية المطلقـة [٣٨] ، أو يُعبَّر عنها بعلم اليقـين الذى هو علم مكتسب ، وحق اليقين الذى هو « حال » مستـمرة ، وعين اليقين الذى هو فناء العـارف فى المعروف [٣٩] ، أو بالتلوين والتمكين والتكوين . هذا ولا يُمنح التكوين للولى إلا إذا فنيت إرادته فناءً تامًا فى إرادة الحق ، فـهاهنا ومن فـم هذا الولىّ يتحـقق الأمـر الإلهى حين ينطق بكلمة « كن » ، وفى هذا الكلام إشـارة إلى قوله تعـالى : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيـئًا أن يقـول له كـن فـيـكون ﴾ (يس : ٨٢) ويقـول نجم الدين : « واعلم أن السيَّـارة (أى : السـائر إلى اللّه) إنما يوصف بـالولاية إذا أوتى : كن » وهنا لا يحاول نجم الدين - خلافًـا لابن عربى - أن يقدم المبررات الميتافـيزيقية لما قد يظهر فى كلامه من مبالغة مـفـرطة فى استحقـاق المخـلوق للكلـمة الإلهيـة (كن) ، وإنما يكتفى بإيراد الآية الكريمـة : ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء اللّه ﴾ (الإنسان : ٣٠) ، كسند من الـقرآن الكريم لما يقول [٤٠] ، ويتعين أن يكون معنى الآية فى هذا السياق هو : لا تشاؤون شيئًا إلا يشاؤه اللّه كذلك » .

ونجم الدين وإن كان لا يستطرد فى عـرض موضوع الولاية إلا أنه يحدثنا عنهـا بأكثر مما حـدثنا الآخرون ، ومـا نعرفـه عن حيـاته الروحيـة من خلال نصوص مـؤلفاته يوحى بأنه كـان يستطيع - لو أراد - أن يذهب إلـى أبعد مما

ذهب إليه فى هذا الموضوع ، وبقطع النظر عن حياته الروحية الخاصة ، فإن الذى لا نشك فيه هو أنه كان ميَّالاً إلى اقتفاء أثر الترمذى فى نظرته لقضية الولاية ، يدلنا على ذلك أن نجم الدين كثيراً ما كان يقتبس عبارات شيخه عمار البدليسى (ت ٥٩٠ هـ) ومصطلحاته ، وكان هذا الشيخ - بدوره - يحيل فى كتاباته إلى الحكيم الترمذى فى مواضع عدة ، وقد ربط البدليسى بين معنى الولاية ومعنى السكينة مثلما ربط بينهما الترمذى من قبل ، وكما ميَّز الترمذى - أيضًا - بين درجات الولاية ، كذلك ميَّز البدليسى فى الولاية بين ولاية مقيَّدة وولاية مطلقة ، وعنده أن الولى الذى يصل إلى الولاية المطلقة لا يبقى له « تصرف طبع ولا إرادة نفس ، ولا اختيار شهوة » ، بل جميع تصرفه باللَّه ، واللَّه يتصرف به (٤١) .

وكذلك يستمد البدليسى من الترمذى مفهوم « ختم الأولياء » ، وإن كان يعيده فى صياغة جديدة تخلو من العمق على كل حال ، ولكن يبقى البدليسى بعد كل ذلك شاهداً على أن تعاليم الترمذى لم تتوقف ، بل ظلت تُتوارث عبر الأجيال ، حتى وإن كان فى شىء غير قليل من الحذر والتردد .

وهكذا نستطيع القول بأن كبار الأولياء الذين ضمَّهم القرن السادس الهجرى ، ومن بينهم هذه الشخصيات التى فرغنا من الحديث عنها فى الفقرات السابقة ، كل هؤلاء كانت أقوالهم شاهدة على أن مسألة « الولاية » كانت تدخل ضمن همومهم وشواغلهم ، وأنهم كانوا يُسألون عن قضاياها ، وأنهم كانوا يجيبون عما يُسألون عنه ، ولكننا لو ألقينا نظرة على إجاباتهم الموجزة فسوف نجدها خاوية لا تكاد تنبئنا بشىء فى بادىء الأمر ، وهنا تغدو الوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما تتضمنه إجاباتهم من أبعاد وأنظار متسقة هو أن

تُفسّر أقوالهم وأفعالهم تفسيراً مستأنيًا ، وسوف نرى فى موضع آخر كيف استطاع ابن عربى أن يقدم لنا كثيراً من مفاتيح هذا التفسير .

وثمة شخصية أخرى تعتبر من أعظم شخصيات هذا القرن ونعنى بها شخصية : عبد القادر الجيلانى ، المتوفى ببغداد سنة ٥٦١ هـ (أى فى نفس الوقت الذى وُلد فيه ابن عربى بالأندلس) ، ومثلما فعل البدليسى وهو يستعير صورة الشجرة وفروعها ليوضح بها مفهوم الولاية يكتفى الجيلانى بالقول بأن الولاية هى « ظل النبوة ، والنبوة ظلّ الإلهية » [٤٢] ، غير أن هذه الصورة لا تعدو أن تكون صورة مجازية ، وهى وإن تكن تؤكد العلاقة الوثقى بين النبوة والولاية ، إلا أنها صورة مقفرة لا تكشف عن مضمون علمى كاف فى موضوع الولاية ، وسوف نعود إلى الحديث عن عبد القادر الجيلانى فى مناسبة أخرى من كتابنا هذا .

ولكن إذا أردنا أن نختم هذه الجولة المختصرة فى النصوص المتعلقة بالولاية خلال قرون ثلاثة فصلت ما بين الحكيم الترمذى وصاحب الفتوحات - فعلينا أن نتجه بالبحث شطر شيخ من شيوخ الصوفية المعاصرين لابن عربى ، وهو : روزبهان بقلى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، أى بعد عشر سنين تقريبًا من وصول ابن عربى إلى بلاد المشرق ، وهذا الشيخ قد أفرد له كوربان [٤٣] صفحات عديدة للتعريف به ، كما اضطلع - أيضًا - بتحقيق كتابه : « عبر العاشقين » [٤٤] ، ولعل من المفيد أن نلفت الأنظار - برغم كتابات كوربان - إلى فقرات من كتاب روزبهان نفسه ، وبين أيدينا الآن طبعات جديدة من هذا الكتاب لم تكن فى متناول كوربان آنذاك ، نقول هذا رغم ما نخاطر به من الوقوع فى التكرار أو التداخل مع ماى كوربان فى هذه النقطة أو تلك من نقاط البحث ، وكذلك

توجد بين أيدينا الآن طبعة [٤٥] من كتاب روزبهان الذى سرد فيه تاريخه وحياته الروحيـة ، ونعنى به كـتاب كـشف الأسرار ، وتعتـبر هذه الطبعـة أكمل من غيرها ، برغم ما وقع فيها من اختلافات طفيفة ، ولكن نشير - قبل كل ذلك - إلى كـتاب آخـر هو كتـاب « مشـرب الأرواح » الذى نلمح فـيه تأثر البـقلى بالأنصارى فى ترتيبه لكتابيه : مائة مقام ، ومنازل السائرين . وقد انعكس تأثر البقلى بالأنصارى ، فى كتابيه السـابقين ، على تحليل البقلى لألف مقام ومقام وزّعها على عشرين بابًا فى كتابه ، مشرب الأرواح ، ومن فصول هذا الكتاب فصـل وقفه الـبقلى على مـوضـوع الولاية يقول فـيـه [٤٦] : « أول الطريق الإرادة ومعـها المجـاهدات ، وأوسط الطريـق المحـبـة ومعـهـا الكرامـات ، وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات ، فإذا تمكن فى هذه المراتب ، ولا تجرى عليه أحـكام التلوين ، وصـار سبّـاحًا فى بحار الـتوحيـد ، وسرّ التـفريد ، ويكون وليًا نائـبًا وصادقـًا من الأصفيـاء ، والولاية اسم جامع بجـميع منازل الصديقين » (. . .) ، وقال العارف - رضى اللّه عنه - : « الولاية الاتصاف بخلق الحق سبحانه » .

وهذا النص الذى يبدو وكـأنه كلام نظرى ، يُجسّـده لنا عملاً وواقعًـا ما يقصه روزبهان فى كتابه « كشف الأسرار » من مكاشفات ومشاهدات ومنامات حصلت له فى طريق القوم حين كان فى الخامسة والخـمسين من عمره ، وفيها من عمق الدلالة وإثارة المشاعر ما يشجـعنا على أن نورد بعضًا من كلامه هاهنا ، يقول البـقلى : « رأيت اللّه - تبارك وتعالى - على سطح بيـتى بوصف العزة وجلال القـدم ، ورأيت كأن العـالم بأسره نـور شعـشعـانىّ كـثـير عظيم ، فـناداني من وسـط الـنور بلـسان الـفارسية مـرة : « ياروزبهان ! اخترتك

للولاية ، واصطنعتك للمحبة ، أنت وليي ومُحبي ، ولا تخف ولا تحدث ، فأنا أكمل وأعينك في جميع مرادك » ، ورأيت كأن من العرش إلى الثرى [٤٧] كان بحراً وكان مثل شعاع الشمس ففُتح فمي بغير اختيار وأدخل جميعه في فمي ، فما بقي قطرة إلا شربتها » [٤٨] . وواضح هنا أن معنى الكلمتين ولي وولاية الواردتين في كلامه هو « القرب » الذي هو المعنى الأول لأصل الكلمة : و ل ى كما بيناه سابقًا ، ولكن بما أن الولاية يمكن أن تُضاف إلى اللّه تعالى فهي بهذا الاعتبار تعني النصرة التي يتسلح بها الولي ؛ والولاية بهذا المعنى هي التي اختير لها روزبهان في رؤياه التي قصها علينا منذ هنيهة . وثمة نصوص أخرى لا تتضمن ذكراً صريحًا للولاية ، لكنها مع ذلك لا تخلو من إشارات معتبرة ، إلى حد بعيد ، في فهم طبيعة الولاية من هذه النصوص :

« رأيت الحق – جل جلاله – مرة بوصف الجمال والجلال ، ومعه الملائكة ، وقلت : إلهي كيف تقبض روحي ؟ فقال آتيك من بُطنان الأزل وأقبض روحك بيدي وأذهب بك إلى مقام العِنديّة وأسقيك من شراب الدنوّ وأظهر لك جمالي وجلالي إلى الأبد كما تريد بلا حجاب » [٤٩] .

« ورأيت ليلة بحراً عظيمًا ، وكان البحر من الشراب الأحمر [٥٠] ، ورأيت النبي – صلى اللّه عليه وسلم – جالسًا على وسط لُجّة البحر متربعًا سكران ، وفي يده قدح فيه شراب من ذلك البحر فشربه ، فلما رآني غرف من البحر غرفة وسقاني ذلك ، ففُتِحَ عليّ ما فُتح ، وعلمت فضله على سائر الخلق حيث يموتون عطاشًا وهو في وسط بحر الجلال سكران » [٥١] .

« ورأيت في عالم الغيب عالمًا منوراً من نور ساطع ، ورأيت الحق سبحانه بلباس الجلال والجمال والبهاء ، وسقاني من بحار الوداد وشرفني بمقام

الأنس ، فلما دُرت فى ضوء القدم وقفت على باب العِزّة فرأيت جميع الأنبياء عليهم السلام حاضرين ، ورأيت موسى وبيده التوراة ، وعيسى وبيده الإنجيل ، وداود وبيده الزبور ، ومحمداً - صلى الله عليه وسلم - وبيده القرآن ، فأطعمنى موسى التوراة ، وأطعمنى عيسى الإنجيل ، وأطعمنى داود الزبور ، وأطعمنى محمد - عليه السلام - القرآن ، وأشربنى آدم الأسماء الحسنى (٥٢) والاسم الأعظم فعلمت ما علمت من العلوم الخاصةالربانية التى استأثر الحق أنبياءه وأولياءه بها » (٥٣) .

وفى مكاشفة أخرى يحدثنا روزبهان أنه رأى أسداً أصفر (نلاحظ وضوح الرمز المزدوج للشمس فى صورة الأسد الأصفر) كان يمشى على رأس جبل قاف ، وهو جبل من زمردّ يتعذر الوصول إليه ، وهذا الجبل يشير إلى نهاية العالم الأرضى ، ويقول روزبهان : إن الأسد قد أكل جميع الأنبياء ، وإن الدم يسيل من فمه ، وقد أدرك روزبهان أن ذلك إشارة إلى « قهر التوحيد وسلطته على الموحدّين » ، وأن الأسد إشارة إلى تجلى الحق - تعالى - فى نعوت الكبرياء (٥٤) .

ثم يذكر روزبهان - بعد ذلك بقليل - قصة مطولة عن حوادث روحية عرضت له فى رباطه بشيراز ، يقول فيها : « ثم جعلنى متصفًا بصفاته ، ثم جعلنى متحداً بذاته ، ثم رأيت نفسى كأنى هو ، ثم أفقت من ذلك ، ونزلت من مقام الربوبية إلى مقام العبودية » (٥٥) .

وهذه أيضًا نجوى فاضت بها عبارات روزبهان ، ننقلها هنا لعلاقتها بما قلناه سابقًا عن شفافية الولى النورانية وأهميتها فى صيرورة قلب الولى محلاً للتنزلات الإلهية ، ويقول روزبهان : « جلست (مرة) قبل نصف الليل عند

ابني « أحمد » وكانت به الحمىٰ الشديدة ، وكاد قلبي يذوب من الهم ، فرأيت الحق سبحانه بالبديهة على نعت الجمال فتلطف بى وبه ، فغلب علىّ الوجد ، (. . .) قلت : إلهى ! لم لا تكلمنى كما كلمت موسى عليه السلام ؟ فقال سبحانه وتعالى : أما ترضى أن من أحبّك فقد أحبنّى ، ومن رآك فقد رآنى » (٥٦) .

وقد مرّ بنا من قبل أن الأنبياء وحدهم هم المعصومون عصمة كاملة من الوقوع فى الذنب ، أو هذا هو - على الأقل - مذهب أهل السُّنة فى هذا الموضوع ، وإن كان مذهب الشيعة يثبت العصمة أيضًا للأئمة من آل بيت النبى صلى اللّه عليه وسلم ، وتأسيسًا على ذلك نقول : إن حياة روزبهان وإن أمكن أن نستشف فى ثناياها طبيعة العطايا الإلهية الممنوحة للولى ، إلا أن حياته - نفسها - جَسَّدتْ لنا مثلاً مدهشًا للمهالك التى تعرض للسالك فى طريق القوم ؛ يحدثنا ابن عربى فى الباب الذى خصصه لمقام المعرفة من كتاب الفتوحات العلل الروحية والأدوية التى يحتاج إلى معرفتها الشيوخ المربّون ليعالجوا بها أتباعهم ، وبعد أن يحدثنا عن أمراض الأفعال يحدثنا عن أمراض الأحوال ، وهنا يشير ابن عربى إلى واقعة فى حياة ولىّ شيراز وقعت له أثناء مقامه بمكة ، يقول عنها : « حُكى عن الشيخ روزبهان أنه كان قد ابتلى بحب امرأة مُغنية وهام فيها - وجْدًا ، وكان كثير الزعقات فى حال وَجْده فى اللّه بحيث إنه كان يُشوّش على الطائفين بالبيت فى زمن مجاورته ، فكان يطوف على سطوح الحرم وكان صادق الحال ، « ولما ابتُلى بحب هذه المغنية لم يشعر به أحد ، وانتقل حكم ذلك الذى كان عنده باللّه بها ، وعلم أن الناس يتخيلون أن ذلك

الوجد لله على أصله ، فجاء إلى الصوفيـة وخلع الخرقة ورمى بها إليهم وذكر للناس قـصته ، وقـال : لا أريد أن أكذب فى حـالى ، ولزم خدمة المـغنية ، فأخـبرت المرأة بحاله ووَجْدِه بهـا ، وأنه من أكابر أهل اللّٰه ، فاسـتحت المرأة وتابت إلى اللّٰه مما كانت فيـه ببركة صدقه ، ولزمت خـدمته ، وأزال اللّٰه ذلك التعلق من قلبه فرجع إلى الصوفية ولبس خرقته » (٥٧) .

إن ما حدث لروزبهان بقلى يحملنا على الاعتقاد بأن ما نجده من مظاهر الولاية عند بعض الأشـخاص يتـعارض تعارضًـا قويًا - فى ظاهر الأمـر على الأقل - مع ما نجـده من مظاهر أخرى لنـفس الولاية عند أشخـاص آخرين ، فالحب الجارف وما قد ينحرف إليه - أحـيانا - من ضلال ، هو مظهر محتمَل من مظاهر التصوف ، وهذه حقيـقة أكدتْها وشهدتْ عليها شخصـيات صوفية بارزة فى تاريخ التصوف من أمثال : الشّبلى والحلاّج فى القرن الثالث أو جلال الدين الرومى فى القرن السابع ، وكـثير غيرهم ، ويتـميز هذا النوع من الحب بسمة غنائيـة تشيع فى صياغتـه اللفظية ، ومع أن آفة المبالغة والسطحـية كانت تتهدد هذه السمة باستمـرار ، إلا أنها فى بعض الأحيان كانت تبلغ من الجمال مسـتوى تنفـطر له القلوب ، كذلك تميـز هذا الحب بشىء من الاعوجـاج عن الجادة فى السـلوك مع شىء من الافتخـار والتبـاهى بهذا الاعـوجاج ، وبرغم ذلك ، لا ينبغى أن نقـارن - بصورة فاصلة - بين طريق المعـرفة وطريق الحب فى الحياة الروحية ؛ إذ الحياة الروحـية لم تكن أبدًا اختيارًا أحاديًا بين أمرين لا يجتمعان : إما نور المعرفـة وإما غمرة الحب ، وكل من عُرفوا بالولاية فى الجو الإسلامـى على اختـلاف بيئاتـهم كانوا يجـمـعون بين هـذين الأمـرين ، ومنـهم ابن عربى الذى نـظم ديـوانه « ترجمان الأشواق » بإلهام من إحدى

سيدات عـصره ، ونفس القصة - أيضًا - حدثت مـن قبلة لروزبهان بقلى فى كتابه « عبـر العاشقين » [٥٨] . وإذا كان من المألوف تلقـيب ابن عربى بسلطان العارفـين ، وابن الفارض بسلطان العـاشقين ، وجـلال الدين الرومى بسلطان المحبين ، خصوصًا عند هؤلاء الذين يعتـادون زيارة أضرحتهم ؛ فمن المعروف - قبـــل ذلك - أن كل ولى هـــو فى ذات الوقت عــارف ومحب ، ولـقد رأينا كيف سوّى روزبهان - فى نص سـالف - بين معنى الولاية وبين التخلق بخلق الحق ، وقد لا نعـثر على هذه التـسوية بين المعنيين عـند غير البـقلى بمثل هذه الصياغـة الصريحة ، لكننا نجدها كامـــنة بين السـطور بــصورة أو بأخـــرى فى أدبيات التصـوف التى تتـحدث عن موضـــوع الولاية ، مدعّـمة دائمًا بما هو مقرر من أن كلمة « ولى » اسم مشترك بين الرب والعـبد ، فاللّه - تعالى - يتصـــف بصفـة العلم وصفـــة المحـبة ، بمعنى أنه العالم ، وأنه يُحب ، قال تعـالى : ﴿ يُحـبُّهم ويحـبُّـونه ﴾ (المائدة : ٥٤) ، وجديـر بالملاحـــظة أن تبــتدئ الآية التالية لهـذه الآية مباشـرة بـقوله تعــــالى : ﴿ إنما وليكم اللّه ﴾ (المائدة : ٥٥) .

إن المعرفـة والحب أمران متـلازمان فى الولاية ، ولا ينفصم أحـدهما عن الآخر بحال من الأحوال ، وما نراه من غلبة أحد الأمرين أو سيادته دون الأمر الآخـر فإنما هو مـقـياس من بين مـقـاييس شتى فى تحـديد تصنيف الأوليـاء وتقسيمهم إلى نماذج عديدة ، وسوف ندرك في مواضع لاحقة من دراستنا هذه مدى ثراء هذا التصنيف وخصوبته .

ومهـما يكن من أمر هذا التصنيـف فإن سلوك الطريق الصوفى محـفوف بمهالك كثيرة ، وهى على كثرتها وتنوعها ليست إلا صوراً من فتنة الهوى التى

تستبّد بالسالـك وهى فى أوج شدّتها ؛ فـهناك فتنة النفس أو عـبادة النفس ، وهى آفة تعرض فى طريق العرفان ومدارجه التى يُمم السالك فيها وجهه شطر مـعرفـة « الواحد » ، فـإذا مـا توقف السالك فى بـعض مراحل الطريق فـإن اكتشافـه « للواحد » لا يكون حينئذ إلا اكتشـافًا لنفسـه هـو ، وهنـاك أيضـًا فتنة الغـيـر أو عـبادة الغير ، وهى آفـة تعـرض للسـالك فى طـريق الحب ، حين يغيب عنه أن « الغيـر » أو « الآخر » ليس إلا مظـهرًا من مـظاهر هـذا « الواحد » ، وقـد وقع روزبهان بقلى فى هذا الفخ مـرتين ، أو مرة على أقل تقدير ؛ لأن مقـدمة « عبر العاشقين » لا تقطع فى هذا الأمـر بوضوح ، لقد كان البقلى غارقًا فى الحب الإلهى ، بَيْدَ أنه - ولبعض الوقت - تسلطت عليه عبـادة الغيـر ، فانتـهى فى هذا الحب الإلهى إلى عـبادة الظـلال والصور المنعكسـة ، لا عبادة « الواحـد » فى ذاته ، وهـذا هو الكفر بالمعنى الحرفى لهذه الكلـمة ؛ إذ هى تعنى فى مدلولـها اللغوى - كـما يقـول ابن عربى فى مـواضع عـدة - حجب الشـىء وستـره [٥٩] وخـفـاؤه . وتفسـيـر ذلك أن الاستـغراق فى تجـلٍّ واحـد ، وإيـثـاره على غيـره يحـول دون معـاينة التجليـات (الأخـرى ويحجب شهودها ، بل يحول دون شـهود « المصدر » الذى يفـيض منه هذا التـجلى وتجليـات أخرى لا نهـاية لهـا) ولا يمـثل هذا التـجلى أو ذاك إلا مـظـهـرًا واحدًا من مـظاهرهـا التى لا ينالهـا العـدّ ولا الحصر ، من هنا كان مكمن الخطر الذى أسهـبت فى بيـانه كتب التصوف ، ونعنى به الخطر الذى يُهـدّد السـالك حين يركن إلى أىٍّ من الكائنات - رجـلاً كان أو امرأة - ليتخذ من ركـونه إليه « أمارة على وجود التأمل الروحانى » ، ومن هنا أيضًا كانت ضرورة التقيد بالتعاليم التى تحذر من هذه القواطع ، والتى

ما فتىء أئمة التصوف يرددونهـا فى غير سأم ولا ملل ، ولـم تكن هذه التعاليم مجرد ثمرة للتقيد بنظام أخلاقى تقليدى ، وإنما كانت تجسيداً لما تقتضيه الحكمة فى هذا الأمر .

ومما لا شك فـيه أن هذه المهـالك قد هـوى فيـها كـثيـرون ، بل وهؤلاء المتميزون لم ينجوا - هم الآخرون - من المكر الإلهى الذى هو - فى حقيقته - ابتلاء واختـبار لصدق السالكين ، ولئن أمكن أن يَضل الولىُّ باقـترافه الإثم ، لكنه لايمكن أن يُضلِّل غـيـره ، ولأن الحفظ الإلهى يحـول دون ذلك : « من أحبّك فـقد أحبنى ، ومن رآك فـقد رآنى » هكذا خوطـب روزبهان بقلى وهو جالس يرنو - فى شـفقـة إنسانية بالغـة - إلى ابنه الذى كان يعـانى من وقدة الحُمَّى وآلامها (٦٠) .

الهوامش

(١) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ١ ص ٤٠ .

(٢) انظر J .L . Michon, Le soufi marocain Ibn Ajiba et son mi'ráj, Paris, 1973, p 204 .

(٣) الفتوحات ٢ ص ٥٣ .

(٤) الهجويرى ، كشف المحجوب ، ترجمة د . إسعاد عبد الهادى قنديل ، ١ ، ص ٢٣٩ ، القاهرة ١٩٨٠م . هذا ومنذ أن نشر Tholluck فى سنة ١٨٢١ كتابه : Ssufismus, Sive theosophia Persarum Pantheistica ونحن الغربيين نترجم كلمة تصوف بكلمة Soufisme وهى ترجمة مربكة ولا تفى بالمعنى المقصود .

(٥) المصدر السابق ٢ ، ص ٤٤٢ - ٤٤٣ ، وفى هذا النص الذى خصصه الهجويرى للحديث عن « الحكيمية » - أتباع الحكيم الترمذى - يظهر الخلط واضحًا بين معانى ودلالات مصطلحى : ولاية وولاية .

(٦) المصدر السابق ، ٣٥٣ ، انظر أيضاً علاقة الترمذى بالخضر ، فى قصة أبى بكر الورّاق ، ص ٣٥٤ من نفس الكتاب .

(٧) كتاب ختم الأولياء ، بيروت ١٩٦٥ ، وقد ترجم عثمان يحيى هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية (ترجمة غير مطبوعة) ضمن أطروحته لدبلوم الدراسات العليا ، وفى هذه الترجمة (pp . 14 - 69) قائمة إحصائية بمؤلفات الحكيم الترمذى ، انظر ص ٣٩ - ٩٢ فى مقدمة ختم الأولياء ، انظر أيضاً بروكلمان ، الأصل ١ ، ١٩٩ ، والملحق ١ ، ٣٥٥ ، وفؤاد سزكين ١ ، ٦٥٣ - ٦٥٩ ، وحسبما نعلم فإنه لم يطبع من مؤلفات الترمذى - عدا كتاب ختم الأولياء - إلا : كتاب الرياضة وأدب النفس ، تحقيق أربرى ، القاهرة ١٩٤٧ ، وبيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد ، تحقيق نيقولاهر ، القاهرة ١٩٥٨ ، والحج وأسراره ، تحقيق حسنى نصر زيدان ، القاهرة ١٩٦٩ ، وآداب المريدين وبيان الكسب ، تحقيق عبد الفتاح عبد الله بركة ، القاهرة (بدون تاريخ) ، وعلم الأولياء ، تحقيق سامى نصر لطف ، القاهرة ١٩٨٣ ، وفيما يتعلق بحياة الترمذى وتاريخه انظر رسالته ، بَدْء الشأن ، ضمن كتاب : ختم الأولياء ص ١٤ وما بعدها ، وأيضاً : العطّار ، تذكرة الأولياء ، تحقيق نيكولسون ، لندن ١٩٠٥ - ١٩٠٧ ، جـ٢ ص ٩١ - ٩٩ ، وماسينيون : Essai Sur Les Origines du Lexique technique de La mystique musulmanne, Paris, 1954, pp . 286 - 294 (وهو شذرات سطحية ومغرضة ، إضافة إلى أن ماسينيون لم يحصل على نص كتاب ختم الأولياء) ، وعبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى ، القاهرة (بدون تاريخ ، لكنه سابق على كل حال على الكتاب التالى المتضمن لإشارات تحيل إليه) ، وعبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، القاهرة ١٩٧١ ، جزآن (الجزء الأول عن حياة الترمذى) ، ومحمد إبراهيم الجيوشى : Al Tirmidht,s theory of saints and Sainthood, Islamic Quarterly Xv (1971) , 17 - 61, B. Radthe, Al - Hakim al - Tirmidhi,

Ein Islamischer Theosoph, des 3/9 Jahrhunderts, Freibourg, 1980 ، وأحمـد عبد الرحيم السايح ، السلوك عند الحكيم الترمذى ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٨) ختم الأولياء ١١٤ - ١١٦ .

(٩) المصدر السابق ٣٦١ ، وأيضاً ٣٧٢ - ٣٧٤ ، وفيما يتعلق بهـذا الحديث راجع : السيوطى ، الفتح الكبير ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، جـ١ ص ٢١٤ .

(١٠) ختم الأولياء ٤٢٢ ، هذا وسياق المعنى يحتم أن نقرأ العبارة الأخيرة من النص « فاحـتاج إليه الأولياء » بدلاً من « فاحتاج إلى الأولياء » .

(١١) ختم الأولياء ٤٥٧ - ٤٥٨ (نقلاً عن نوادر الأصول ١٥٧ - ١٥٨ ، ط . الآستانة) .

(١٢) الفتوحات ٢ ص ٤٠ - ١٢٨ ، وقـد نقل عثمان يحيى فى كتاب خـتم الأولياء نص إجابة ابن عربى الواردة فى كتابه : الجـواب المستقيم . كما اقتـبس بعضًا من نصوص الإجابة الواردة فى الفتـوحات (انظر : ختم الأولياء ١٤٢ - ٣٢٦) .

(١٣) الباقلانى : كتاب البيان عن الفرق بين المعـجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات ، ط . ريتشارد مكارثى ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٦٥ .

(١٤) الهجويرى : كشف المحـجوب ، ص ٤٤٥ ، ويقول الهجويرى أيضًا : « ولكل مـن المشايخ رحمهم الله رمز فى تحقيق العبارة عن الولاية » (ص ٤٥١) وفى هذا النص مـا يشهد لكتابات الترمذى ولما تميزت به من دقة بالغة فى الموضوع .

(١٥) المصدر السابق ٣٥٣ ، وقد يرجع السبب فى ذلك إلى خشيـة الهجويرى من الخلط بين مفهوم « ختم الأولياء » وبين بعض التعاليـم الإسماعيليـة ، وكما لاحظ H . Landolt فإن الداعى المؤيد فى الدين الشيرازى (ت ٤٧٠ هـ) الذى عاش فى نفس هذه الفتـرة استحدث عقـيدة « ختم الأئمة » ولا شك فى أنها كانت عـقيدة مشبوهة ومريبة فى نظر أهل السُّنة .

(١٦) إضافة إلى النمـاذج التى نوردها هنا فإنه يمكن الرجوع إلى نصوص أخـرى جمعها عثـمان يحيى فى ملحق تاريخى منشور فى نهاية كتاب ختم الأولياء ، ص ٤٤٩ وما بعدها .

(١٧) أبو طالب المكى :قوت القلوب ، ط . القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ١ ص ١١١ - ١١٢ (فصل ٢٩) .

(١٨) أبو نصر السرّاج : كتاب الـلمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عـبد الباقى سرور ، بغداد ١٩٦٠ ص ٥٣٥ - ٥٣٧ . وتجدر الإشارة إلى أن طبعة نيـكولـون لهذا الكتاب وإن كانت أكثر توثيقـاً من حيث الاعتماد على المخطوطات إلا أنهـا غيـر كاملة ، ومن المؤسف أن المحـققَيْن فى الطبعـة العربيـة لم يذكرا أية بيـانات عن المخطوطات التى استندا إليها فى التحقيق .

(١٩) السابق ٣٩٠ - ٤٠٨ .

(٢٠) الكلاّباذى : كتاب التعّرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، القاهرة ١٩٦٠م (مـصور عن ط . أربرى ، القـاهرة ١٩٥٣) ص ٧١ - ٧٩ ، وهذا الكتاب ترجـمه أخـيراً إلى اللغة الفرنسية R . Deladriere ترجمة ممتازة بعنوان Traité de Soufism باريس ١٩٨١ .

(٢١) السُّلمى :طبقات الصوفية ، تحقيق : نور الدين شريبة ، القاهرة ١٩٥٣ ص ١ .

(٢٢) المصدر السابق :٢١٧ ، ٢٢٠ .

(٢٣) المصدر السابق : ٤٣٤ .

(٢٤) المصدر السابق : ٢٢٩ .

(٢٥) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

(٢٦) عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ١ ، أبو يزيد البسطامى ،القاهرة ١٩٤٩ ص ٧٠ .

(٢٧) أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، بيروت ١٩٦٧ جـ١٠ ص ٢٣٣ - ٢٣٥ .

(٢٨) المصدر السابق جـ١ ص ٥ - ١٧ .

(٢٩) الحديث - مع اختلاف يسير فى ألفاظه - رواه مسلم ، بر ١٣٨ ، الجنة ٤٨ .

(٣٠) هذا الحديث لم يرد فى كتب الصحاح ، وقد أورده السيوطى (الفتح الكبير ط . القاهرة ١٣٥١ هـ ، جـ١ ص ٤٧) نقلاً عن أبى نعيم فى حلية الأولياء .

(٣١) حلية الأولياء ١ ، ص ١٤ .

(٣٢) المصدر السابق ١ ، ص ١٦ ، وهذا الحديث غير موجود فى كتب الصحاح .

(٣٣) القشيرى ، الرسالة ، القاهرة ، ١٩٥٧ ص ١١٧ - ١١٩ .

(٣٤) القشيرى ، لطائف الإشارات ، تحقيق : إبراهيم بسيونى ، تقديم : حسن عباس زكى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، فى ستة مجلدات . راجع فى تفسير الآية ٦٢ من سورة يونس ، المجلد الثالث ص ١٠٥ . هذا ولا نجد فى تفسير القشيرى لقوله تعالى : ﴿ فقاتلوا أولياء الشيطان ﴾ (النساء : ٧٦) أية إشارة من قريب أو من بعيد إلى موضوع « أولياء الشيطان » كما صوره ابن تيمية .

(٣٥) فيما يتعلق بعبد الله الانصارى راجع : S. de Laugier de Beaurecueil فى كتابه : Khwadja Abdulláh Ansári, mystique hanbalite بيروت ١٩٦٥ .

(٣٥) فيما يتعلق بعبد الله الانصارى راجع : S. de Laugier de Beaurecueil فى كتابه : Khwadja Abdulláh Ansári, mystique hanbalite بيروت ١٩٦٥ .

(٣٦) الغزالى : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، بدون تاريخ ٤ ، ص ٣٥٥ - ٣٥٩ .

(٣٧) فوائح الجمال وفواتح الجلال ، تحقيق : فريتز ماير ، فايسبادن ١٩٥٧ ، ص ٨٢ وما بعدها من النص العربى .

(٣٨) يفرق ابن عربى أيضاً من حيث المبدأ بين العبودية والعبادة (الفتوحات ٢ ص ٥١٩) ، غير أنه فيما يكتبه لا يأخذ فى الاعتبار هذه التفرقة النظرية ، أما الترمذى فإنه لا يفرق فى الاستعمال بين هاتين الكلمتين .

(٣٩) ترتيب درجات اليقين - وهو ترتيب مألوف فى علوم الصوفية - يشير إلى الآيتين ٥ ، ٧ من سورة التكاثر ؛ حيث تُذكر فيهما كلمتا : ﴿ علم اليقين ﴾ و ﴿ عين اليقين ﴾ .

(٤٠) وللآية - فى الترجمات الدارجة لمعانى القرآن الكريم - معنى آخر ، هو « لا تشاؤون شيئاً إذا كان الله لا يشاؤه » وهذان المعنيان مُحتملان فى تفسير الآية ، وهما من الناحية الميتافيزيقية لا يتزاحمان أو يتعارضان ، وذلك أن هاتين المشيئتين : مشيئة الله ومشيئة عباده هما فى نفس الأمر ، وعند المتحققين بأعلى رتب الولاية ، مشيئتان غير متعاقبتين ولا متمايزتين فى أية صورة من صور المشيئة ، وهذا معنى قول نجم الدين الكبرى « فما يريد الحق شيئا إلا يريده العبد ، ولا يريد العبد شيئاً إلا يريده الحق » المصدر السابق ، ص ٨٦ .

(٤١) الفقرات التى اقتبسناها من كتاب : بهجة الطائفة لـلبدليسى ، وقد نشرها عثمان يحيى فى نهاية ختم الأولياء ص ٤٦٩ - ٤٧١ معتمداً على مخطوط برلين .

(٤٢) الشطنوفى (ت ٧١٣ هـ) : بهجة الأسرار ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٣٩ .

(٤٣) انظر على وجه الخصوص : En Islam Iranien, 3, pp 9 - 146 .

(٤٤) H . Corbin et M . Mo'un. Le Jasmin des Fidéles d'Amour, Téhéran - Paris, 1958

(٤٥) د . نظيف خوجه ، روزبهان بقلي وكتاب كشف الأسرار ، إستانبول ١٩٧١م ، وقد طبع نص كشف الأسرار استناداً إلى المخطوط المحفوظ في قونية ، ونود أن نبين على هامش هذا الموضوع أن نغمة التشيع التي يُروّج لها كوربان في كتابات روزبهان بقلي لا تتفق بحال من الأحوال مع التكريم الذي يخلعه روزبهان على أبي بكر الصدّيق في حديثه عن إحدى مشاهداته ، ص ١٠٤ .

(٤٦) كتاب مشرب الأرواح ، عُني بتصحيحه : نظيف محرّم خوجه ، إستانبول ١٩٧٣ م ، الفصل : ٤٨ ص ٧٩ .

(٤٧) قرأ كوربان « الثريا» بدلاً من « الثرى» وهو خطأ تابع فيه خطأ الناسخ في مخطوطه « مَشْهد » التي اعتمد عليها .

(٤٨) كشف الأسرار ، ١٠٣ .

(٤٩) المصدر السابق ، ١٠٤ .

(٥٠) من الملاحظ أن تكرار ظهور صورة البحر العظيم واللون الأحمر سمة بارزة تشترك فيها كل الرؤى والمكاشفات المذكورة في كشف الأسرار .

(٥١) كشف الأسرار ، ١٠٧ .

(٥٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (البقرة : ٣١) وقوله تعالى ﴿ ولله الأسماء الحسنى ﴾ (الأعراف : ١٨٠) .

(٥٣) كشف الأسرار ، ١٠٧ .

(٥٤) المصدر السابق ، ١٠٩ .

(٥٥) المصدر السابق ، ١١٠ .

(٥٦) كشف الأسرار ، ١١٧ ، وهذا الجواب الإلهي هو نفس ما جاء في دعاء أبي يزيد البسطامي في إحدى مناجاته : « وارفعني إلى أحديّتك حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك » (كتاب اللمع ص ٤٦١) ، بل إننا نجد نفس الاصطلاحات التي جاءت في عبارات روزبهان تتردد بعد أربعة قرون من وفاته في المواقف الإلهية للشيخ ابن قضيب البان (١٠٤٠ هـ) ، فقد نُودي هو أيضاً من قبل الحق وهو في موقف مقام الخلافة : « من رآك رآني ، والذي تريده إرادتي » ، انظر : ابن قضيب البان ، كتاب المواقف الإلهية ، تحقيق عبد الرحمن بدويّ ضمن كتاب : الإنسان الكامل في الإسلام ، الكويت ١٩٧٦م ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٥٧) الفتوحات ٢ ، ٣١٥ .

(٥٨) فيما يتعلق بالدواعي والملابسات الخاصة بتأليف : ترجمان الأشواق ، انظر : ط بيروت ١٩٦١م ، ص ٨ - ١٠ وأيضاً : ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١ ص ٣ - ٥ ، انظر فيما يتعلق بـ « عبر العاشقين » . Corbin, En Islam Iranien, 3, p . 71 . sp .

(٥٩) انظر على سبيل المثال :الفتوحات ١ ص ٤١٥ ، ٢ ص ٥١١ ، ٣ ص ٢٧ ، ٩٢ ، ٤٠٦ .

(٦٠) توجد معلومات أخرى قيمة عن الولاية بمفهومها الصوفي والفقهي والسياسي في مقال : H. Landon المنشور في Encyclopedia of Rligion, New York 1987, vol . 15, pp 316 - 323 .

الفصل الثالث

فلك الولاية

لئن كانت النصوص التى أشـرنا إليها - آنفًا - يشوبهـا شىء من الغموض والإبهام ، فإن من الواضح أن الولاية فى الإســلام - فى كل أحوالها - ليست أمراً منـحصــراً فى معنى « البطولة » الناشئة عن الفضـائل اللاهوتية والدينية ، ونعنى بها تلك البطولة التى لعبت دوراً أساسيًا فى تحديد معيار « الولاية » عند علماء اللاهوت من الكاثـوليك ، وإذا رجعنا إلى الولاية فى الإسلام فـإننا نجد أن ملامح هذا المفـهوم وقـسماته إنما تتـحدد على يد ابن عـربى ، ومن خلال أنظاره وتصـوراته ، وسنعرف - فيـما بعـد - أى أساس هذا الذى استـند إليه الشيخ الأكـبر فى تحديد معنى الولايـة ، سواء فى منظوره هو ، أو فى منظور تلامذته من بعده ،كما سنعرف - أيضًـا - أية ضرورة علوية جاويها ابن عربى وهو يبوح بمكوناته العرفانية فى تلك الفترة المحددة من فترات التاريخ ، وقضية الولاية - باعتبارها « حجر الزاوية » فى كل كـتابات ابن عربى - قضية تنتسب إلى مستوى علوم الأسرار أو علوم التلقين ، وهذا المستوى يقع فى الجهة المقابلة لمستوى العلوم الميتافيزيقيـة الخالصة ، الذى يمثل الجانب الآخر فى كتاب الشيخ الأكبر[١] ، ولقد عولجت هذه القـضية فى نصوص عـديدة من كتب ابن عربى دون أن يصرح - بصورة منتظمة - بمصطلح ، الولى ، أو يشـير إليه بهذا الاسم ، وإنما ذكرها تحت اصطلاحات أخرى مثل عارف أو محقق (وهو المصطلح الذى

سيستعمله ابن سبعين فيما بعد) أو ملامى ، أو وارث ، بل ذكرها - فى بعض الأحيان - تحت مصطلح : صوفى وعبد ، أو حتى تحت مصطلح : رجل (بمعنى الإنسان الكامل) ، ولكننا سنقتصر فى بحثنا المبدئى على النصوص التى تتضمن ذكراً صريحاً لكلمة ولاية وكلمة أولياء .

ويجب أن نتوقف هنا ، بشكل خاص ، عند مصنف من أواخر مصنفات ابن عربى ، ونعنى به كتاب : فصوص الحكم (٢) ؛ لأسباب تتضح لنا فيما بعد من دراستنا هذه ، وكتاب الفصوص هذا يتألف من ديباجة وسبعة وعشرين فصلا ، يبدأ الحديث فى كل فصل منها من إشارة أو إلماح إلى نبى من الأنبياء ، بدءاً بآدم - عليه السلام - وانتهاء بمحمد - صلى الله عليه وسلم - ولا يلتزم ابن عربى الترتيب التاريخى للأنبياء فى ترتيب فصوص الحكم ، بل يتحدث - مثلا - عن عيسى قبل أن يتحدث عن سليمان ، وكلامه عن سليمان يسبق كلامه عن داود ، ونلاحظ أنه يتحدث عن : « شيث » و « خالد بن سنان » باعتبارهما من الأنبياء ، ويفرد لكل منهما فصلا فى كتابه هذا ، رغم أن القرآن الكريم لا يذكر أيا منهما فيمن ذكر من الأنبياء والرسل ، وإن كان « خالد بن سنان » قد ورد ذكره فى بعض الأحاديث النبوية ، ومن جهة أخرى يصمت ابن عربى عن « ذى النون » و « ذى الكفل » وهما من الأنبياء الوارد ذكرهم فى القرآن الكريم ، وأخيرا نجده يعد « لقمان » نبيا من الأنبياء ويُعَنّون به فصاً من فصوص كتابه ، رغم أن لقمان - كما يبدو من سياق آيات القرآن - حكيم أكثر منه نبيا .

وتعنى كلمة « فص » بالنسبة للخاتم - وكما هو معروف - هذا الجزء الذى يُرصّع - عادة - بالجواهر والأحجار الكريمة ، وقد جعل ابن عربى من

هذه الكلمة عنوانًا يتصدر كل فصل من فصول الكتاب ، تتلوه بعد ذلك مفردتان تحددان موضوع « الفص » ومجاله ، هاتان المفردتان هما : «حكمة » و « كلمة » ، وترد المفردة الثانية « كلمة » مقرونة أو مرتبطة بنبى من الأنبياء الذين تحدث عنهم ابن عربى فى الفصوص ، وهكذا تبدأ عناوين الكتاب بذكر كلمة « فص » متبوعا بـ : حكمة ثم كلمة ، فيقال مثلا - : « فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية » و « فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية » و « فص حكمة قلبية فى كلمة شعبية . . . إلخ ، وبهذه الطريقة تستبين - على طول الكتاب - سلسلة من الصور أو النماذج الروحية ، يمثل كل أنموذج منها - إن صح التعبير - نقطة التقاء بين مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية ، وذات بشرية قابلة تستوعب هذا المظهر أو ذاك وتحيط به ، لكنها بما هى ذات بشرية لا محالة تؤثر فى هذا المظهر فتحدده بطبيعتها وقيودها ، وسوف نرى - فيما بعد - أن تصنيف كتاب « الفصوص » على هذا النحو لا يرتبط - من قريب أو بعيد - بدواع بلاغية أو لغوية ، وإنما يرتبط - عن طريق الرمز - بالبناء الحقيقى لمعنى : الولاية .

وتمدنا مقدمة « الفصوص » بمعلومات محددة تتعلق بالملابسات والظروف التى أملت على ابن عربى تصنيف كتابه هذا ، وتُبرر فى الوقت نفسه مدى الأهمية التى نعرفها لهذا الكتاب ، ولا تتوقف مقدمة الفصوص عند هذه الأهمية بل تذهب إلى أبعد من ذلك فتمدنا - إضافة إلى ماسبق - بتفاصيل أخرى تتعلق بأهمية ابن عربى ودوره المنوط به فى هذا الأمر ، وسوف تتكشف لنا الدلالات الدقيقة لهذه التفاصيل فى موطن لاحق من دراستنا هذه ، ولنستمع الآن إلى ما يقوله ابن عربى فى هذه المقدمة :

« بسم اللَّه الرحـمن الرحيم . الحـمد للَّه مـنزل الحِكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم ، وصلى اللَّه على ممد الهمم من خزائن الجود والكرم بالقيل الأقوم محمد وعلى آله وسلم .

« أما بعد فـإنى رأيت رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - فى مـبشرة أريتهـا فى العشر الآخر من مـحرم[٣] سنة سبع وعـشرين وستمائـة بمحروسة دمشق . وبيده - صلى اللَّه عليه وسلم - كتاب فقال لى : هذا كتاب فصوص الحكم ، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعـون به . فقلت : السمع والطاعة للَّه ولرسولـه وأولى الأمر منا كـما أمرنا . فـحقـقت الأمنية ، وأخلصت الـنية ، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكـتاب كما حده لى رسول اللَّه - صلى اللَّه عليه وسلم - من غـير زيادة ولا نقصان ، وسألت اللَّه تعـالى أن يجعلنى فيـه وفى جمـيع أحواله من عبـاده الذين ليس للشيطان عليـهم سلطان ، وأن يخصنى من جميع ما يرقمه بنانى وينطق به لسانى وينطوى عليه جنانى بالإلقاء السبوحى ، والنفث الروحى فى الروع النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجما لا متحكما ؛ ليـتحقق من يقف عليه من أهل اللَّه أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأعراض النفسية التى يدخلها التلبيس ، وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما ألقى إلا ما يُلقى ، ولا أنزل فى هذا المسطور إلا مـا ينزل به علـى ، ولست بنبى رسـول ، ولكنى وارث، ولآخرتى حارث »[٤] .

وتطالعنا فى الفصل الرابع عـشر من الـفصوص وهو : « فـص حكمـة قدرية فى كلمة عزيريـة » إشارات بالغة الأهمية فى موضوع الولاية يقـول فيها

ابن عربى [٥] : « واعلم أن الولاية هى الفلك المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع (. . .) وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة ، وفى محمد - صلى اللّه عليه وسلم - قد انقطعت ، فلا نبى بعده يعنى مشروعًا أو مشرعًا له [٦] ، ولا رسول وهو المشرع [٧] ، وهذا الحديث قصم ظهور أولياء اللّه ؛ لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة » . والنقطة الأخيرة من هذا النص وإن كانت تبدو غامضة بعض الشىء ، إلا أن ابن عربى يزيدها وضوحا بما يعنى أنه بعد انقطاع النبوة لا يمكن لكائن ما أن يسمى نفسه بنبى أو رسول ، وهذان الاسمان من الأسماء البشرية أو التى يتسمى بها البشر ، لكنهما ليسا من أسماء اللّه الحسنى ، فلا يتسمى اللّه بأى منهما ، وإذن فالاسم الوحيد الذى بقى صالحا للاشتراك فى التسمية هو « الولى » يتسمى به المخلوق ، وهو فى نفس الوقت من أسماء اللّه الحسنى . لكن شعور السالك بالعبودية التامة - أو بعدم ذاته فى مستوى الوجود الحق - يقدح فى حقيقة اشتراك العبد والرب فى اسم واحد ، ضرورة أن هذا الاشتراك لا محالة يتضمن اشتراكا ما فى معنى الربوبية ، إلا أن ابن عربى يبين بعد ذلك أن النبوة بالمعنى الخاص - وهى نبوة التشريع - إذا كانت تنتهى وتنقطع فإن النبوة العامة - وهى التى لا تشريع فيها - باقية دون انقطاع ، والنبوة بالمعنى العام هى ما يعبر عنها عادة باصطلاح « الولاية » وهى وإن كانت تخلو من وصف « التشريع » الذى هو خاصة الأنبياء - أو بالمعنى الاصطلاحى الدقيق ، إلا أنها لا تخلو مع ذلك - من مظهر ما من مظاهر التشريع ، مثل التشريع الناشىء من الاجتهاد ، ومثل استنباط الأحكام وتفسير نصوص الشريعة ، وهذا ما يؤكده الحديث الشريف : « العلماء ورثة الأنبياء » [٨] ، مع ملاحظة أن « الأولياء » هم المستحقون لهذا

الوصف أوهم الذين ينطبق عليهم وصف الوراثة فى الحديث ، وسوف يتكشف لنا - فى فصل قادم - الدور الرئيسى الذى تمثله الوراثة فى بناء مفهوم الولاية وتكوين حقيقتها .

ويتابع ابن عربى حديثه بعد ذلك فيعرض للمسألة التى أثارها الحكيم الترمذى من قبل ، فيقول : فإذا رأيت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولى وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع ، فإذا سمعت أحدا من أهل اللّه يقول أو يُنقل إليك عنه أنه قال « الولاية أعلى من النبوة » فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه ، أو يقول « إن الولى فوق النبى والرسول » فإنه يعنى بذلك فى شخص واحد ، وهو أن الرسول - عليه السلام - من حيث هو ولى أتم من حيث هو نبى ورسول ، لا أن الولى التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعا له ؛ فافهم ؛ فمرجع الرسول والنبى المشرع إلى الولاية والعلم (٩) .

وهاهنا نتائج أولية نستخلصها من قراءة هذا النص ، وإن كان يبدو من الصعب أن يتسق بعض هذه النتائج مع بعضها الآخر ؛ فمن ناحية نجد أن الولاية جامعة للنبوة والرسالة ، وأن النبوة والرسالة نابعتان من الولاية أو راجعتان إليها ، ولذا تفضل الولاية كلا من النبوة والرسالة فى ذات الشخص الواحد الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثة مجتمعة ، ومن ناحية أخرى نجد أن فكرة الوراثة التى تتضمن - بالضرورة - انتقال شىء ما من مواريث الأنبياء الخاصة بهم إلى الأولياء ، هذه الفكرة لا شك تعنى أن الولاية - بصورة أو بأخرى - تابعة للنبوة ، وأنها - على العموم - تمثل صورة من صور التبعية للنبوة .

وهذا الذى استنتجناه من النص السابق تؤكده نصوص أخرى لابن عربى فى الفتوحات ، يقول فيها : « وإن كنتَ وليا فإنك وارثٌ نبيا ، فما يجىء إلى تركيبك إلا بحظك من الورث ونصيبك » (١٠) ، ويقول : « فإنه لا يرث أحد نبيا على الكمال ، إذ لو ورثه على الكمال لكان هو رسولا مثله أو نبى شريعة تخصه » (١١) . ونفس هذا المعنى نجده مبسوطا - بصورة متقاربة - فى كتاب التجليات (١٢) ورسالة الأنوار : « واعلم أن النبوة والولاية تشتركان فى ثلاثة أشياء : الواحد فى العلم من غير تعلم كسبى ، والثانى فى الفعل بالهمة فيما جرت العادة ألا يُفعل إلا بالجسم أو لاقدرة للجسم عليه ، والثالث فى رؤية عالم الخيال فى الحس . ويفترقان بمجرد الخطاب ؛ فإن مخاطبة الولى غير مخاطبة النبى ، ولا يُتوهم أن معارج الأولياء على معارج الأنبياء ، ليس الأمر كذلك (. . .) . لكن معارج الأنبياء بالنور الأصلى ، ومعارج الأولياء بما يفيض من النور الأصلى » (١٣) .

ويلزمنا قبل أن نبدأ محاولة التوفيق بين هذه العناصر ، وإزالة ما قد يبدو بينها من تعارض ظاهرى ، ومع المخاطرة بشىء من البلبلة أو الاضطراب الذى قد يتعرض له القارىء نقول : يلزمنا - قبل كل ذلك - أن نتابع سير البحث والتنقيب فى تراث الشيخ الأكبر عن مزيد من النصوص فى موضوعنا هذا ، وقد سبق لنا أن تحدثنا عن مجموعة الأسئلة الشهيرة التى طرحها الحكيم الترمذى فى موضوع الولاية ، وذكرنا هناك أن الشيخ الأكبر قد أجاب عنها فى باب طويل من أبواب الفتوحات وهو الباب الثالث والسبعون ، وتبين هنا أن السؤال الأول من هذه المجموعة وهو السؤال عن « عدد منازل الأولياء » يجيب عنه ابن عربى ببيان أن منازل الأولياء على نوعين : منازل حسية ،

ومنازل معنوية ، وأن عدد المنازل الحسية التى تنقسم فى الجنة ، وفى الدنيا - كذلك - إلى درجات كثيرة ، تزيد على بضعة عشر ومائة منزل ، أما عدد المنازل المعنوية فهو ثمانية وأربعون ومائتا ألف منزل ، وهذه المنازل « لم ينلها أحد من الأمم قبل هذه الأمة ، وهى من خصائص هذه الأمة » ، وهذا العدد من المنازل المعنوية منحصر فى أربعة مقامات من العلم : مقام العلم اللدنى - فى إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وعلمناه من لَدُنَّا علما ﴾ (الكهف : ٦٥) وإلى أن الخضر هو الذى أعطى هذا العلم اللدنَى- ، وعلم النور ، وعلم الجمع والتفرقة ، وعلم الكتابة الإلهية ، ويستطرد ابن عربى فيبين أن عدد الأولياء حسب طريقته وما يعطيه الكشف الذى لا مرية فيه « خمسمائة نفس وتسعة وثمانون نفسًا » . لكنه ينبه إلى أن هذا العدد خاص بالأولياء الذين تحدث عنهم فى صدر هذا الباب (الثالث والسبعين) من أبواب الفتوحات ، وبَيَن فيه طبقاتهم وألقابهم المختلفة باختلاف مقاماتهم الروحية ، وكيف أن هذه الألقاب محددة الأعداد فى كل زمان ، وبحيث يوجد فى كل عصر قطب وأربعة أوتاد (١٤) . . . إلخ ما سنعرف من طبقات الأولياء ووظائفهم ، غير أنه يذكر فى موضع آخر من الفتوحات (١٥) أن العدد الكلى للأولياء - فى جميع طبقاتهم ووظائفهم - يجب أن يتساوى على الأقل مع الأنبياء على امتداد الدورة الإنسانية كلها ، مما يعنى أن عدد الأولياء - طبقًا لما تقرره الأحاديث النبوية فى عدد الأنبياء - لايقل عن أربعة وعشرين ألفا ومائة ألف ؛ فإذا زاد عدد الأولياء على عدد الأنبياء فبسبب أن ميراث نبى من الأنبياء قد قُسِّم على أكثر من ولى واحد.

وفى جوابه على السؤال التاسع عشر من أسئلة الحكيم (أين مقام

الأنبياء من مـقام الأولياء ؟) يبين ابن عربى أن مقام الأنـبـياء مـقام خـاص ، فيقـول : « الجـواب هو خصوص فيه » وينبغـى - لكـى يكون الـسؤال أكـثر تحديداً - أن نعرف : أيـة نبـوة نتـحـدث عنهـا ؟ ، هـل هـى « نبوة الشرائع » (وهى النبوة التى أجاب عنها ابن عـربى بالجواب السـابق) ؟ أو هـى « النبوة المطلقـة » التى تمثل - فى حـقيـقـة الأمر - أعلـى درجـات الـولاية ؟ وهـى الدرجـة التى يتـسمى بها « الأفـراد » أو « المتفردون » من البشر ، ومنهم يظهر القطب ، وهو : ولىّ بلغ نهاية الكمال فى سلم المقامات الروحية (١٦) .

ومع أن السؤال الثـامن والستين من أسئلة التـرمذى يتعلق بالأنبيـاء ، فإن إجابة ابن عربى عنه تمدنا فيه بمعارف تتعلق بالأولياء : يقول الترمذى : « . . . وما حظوظ الأنبـياء من النظر إلى اللّه ؟ » . ويجـيب ابن عربى : « لا أدرى فإنى لست بنبى ، فذوق الأنبـياء لا يعلمه سواهم إن أراد (الترمـذى) الأنبياء الذين خصهّم اللّه بالتشريع العام والخاص بهم ، فإن أراد أنبياء الأولياء فحظهم منه على قـدر ما عندهم من وجـوه الاعـتقـادات فى اللّه ؛ فإن حـصل على الجميع فحظه ما للجـميع ، فهو النعيم العام ، فليتلذّذ بلذة كل مُعـتقد ، فما أعظمهـا من لذة ! وإن حصل على البعض فلذّاته بحسب مـا حصل له ، وإن انفرد بأمر واحـد فحظه ما انفرد به من غـير مزيد » (١٧) وهنا ومن بين سطور هذا النص تبرز فكرة رئيسية فى تصوف الشيخ الأكبر ، ملخصها أن كل اعتقاد فى « اللّه » يمثل مظهراً إلهيًا أو صورة إلهية مـحدودة وغير كاملة نتيجة أن كل اعتـقاد منها إنما هو فى حـقيقتـه نفى لبقيـة الوجوه الأخرى للمظاهر الإلهـية اللانهائية ، ومع ذلك ينطوى كل اعـتقاد منها على جزء من الحقـيقة الكلية ، ضرورة أن هذا الاعتـقاد أو ذاك إنما يرجع فى نهاية الأمـر إلى صورة من صور

التجـلى الإلهى « فالعارف الكامل يعـرفه فى كل صورة يتجلّى بها ، وفى كل صورة ينزل فيهـا ، وغير العارف لايعرفه إلا فى صورة مـعتقدة ، وينـكره إذا تجلّى له فى غـيرهـا »[١٨] ، ويعنـى « النظر إلى اللّٰه » - فى هذا النص - المدى الذى يطمـح إليـه الشـخص من رؤية اللّٰه تـعـالى ، وهذا المدى تحـدّده الصورة الاعتقادية التى حصل علـيـها الشخـص من قـبل ؛ وترتيبًا على هذا يقرر ابن عربى أن النظر الأتم والأكمـل - الذى هو نظر « الأنبياء الأولياء » أو من يُسمون بالأفراد - لا يكون إلا لمن جمع كل صور الاعتقادات . وغنى عن القول أن المقـصود من صـور الاعتـقادات هنا ليس هو مـجرد الصور الـذهنية بالإضافـة إلى ما يقـابلها مـن أنواع الاعتقـادات ، ولكن المقـصود : الإدراك الكامل لصـور الاعتـقاد المعـرفيـة المحددة مع مـا يرتبـط بكل منهـا من أنواع العبادات .

ويعـرض ابن عـربى فى موضـوع آخـر وعـبر عـشـرة أبواب من أبواب الفتوحات ، معـارف هامـة تتـعلق بدراستـنا هـذه[١٩] ، منهـا حديثه عـن : « مقـامات الولاية والنبوة والرسـالة » ؛ حيث يعرضـها أولاً عرضًا عـامًا فى اصطلاحاتها المعهودة ، ثم يعرضـها - بعد ذلك - فى اصطلاحات خاصة يبين فيها عـلاقة هذه الدوائر الثلاث بأحوال البشر من ناحـية ، وأحوال الملائكة من ناحية أخرى ، ولا يفوت ابن عربى أن يلفت النظر إلى حقيقة أننا وإن كنا أمام دوائر ثلاث أو آفاق ثلاثة ، إلا أنها فى بعض مـعانيها آفاق متداخلة ومجـتمعة حول مركز واحد ، وأن دائرة « الولاية » هى الدائرة الكبرى المحيطة بالدائرتين الأخـريين : « فكل رسـول لابد أن يـكون نـبيًا ، وكل نبى لابد أن يكون وليًا »[٢٠] ويختم ابن عربى بحثه هذا بالبـاب الحادى والستين بعد المئة ، وهو

باب خصب وثرى يشتمل على تفصيلات عديدة تتعلق بحياة ابن عربى الروحية وتجاربه الشخصية فى هذا الطريق ، أما موضوعه فهو « مقام القربة » ذلك الذى يمثل كمال الولاية ودرجتها القصوى ، بالمعنى الذى يدل عليه أصل كلمة « ولى » ومشتقاتها فى اللغة العربية .

وفى الباب الأول من الأبواب العشرة التى أشرنا إليها : (الباب ١٥٢) يؤكد ابن عربى معنى « الولاية » الذى يرتبط بالمعنى الاشتقاقى السابق ، ويغايره فى ذات الوقت ، هذا المعنى هو : « النصرة » أو كما يقول ابن عربى : « فإن الولاية نصر الولى » ، وكلمة : « نصر » الواردة فى عبارة الشيخ الأكبر يمكن أن تؤخذ بمعنى الفاعل ، أى : إعطاء النصر . أو بمعنى . القابل ، أى : قبول النصر . والمعنى الأول هو المقصود من بحث الولاية وتحليلها فى هذ الباب ؛ فالولاية فى هذا الباب مأخوذة بما هى صفة من صفات اللّٰه تعالى ، وهنا يتوقف ابن عربى عند قوله تعالى : ﴿ اللّٰه ولى الذين آمنوا ﴾ (البقرة : ٢٥٧) ليطالعنا بفهم خاص فى مضمون الآية ، يبين فيه أن ﴿ الذين آمنوا ﴾ فى الآية الكريمة وردت عامة ، مما يعنى أنها منطبقة على كل من آمن وليست قاصرة على المؤمنين بالمعنى الخاص؛ أعنى المؤمنين الموحدين . ويستخلص ابن عربى من فهمه للآية أن « ولاية اللّٰه » – بهذا المعنى – تنسحب على المشرك أيضًا ، إذ المشرك مهما توجه اعتقاده إلى حجر أو صنم أو كوكب فإنه فى نفس الأمر معتقد فى اللّٰه تعالى ، أو – كما يقو ابن عربى – : « فإن كل جزء من العالم مسبح للّٰه تعالى من كافر وغير كافر ، فإن أعضاء الكافر مسبحة للّٰه (. . .) ، غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح (. . .) وهذا من توليه سبحانه » (٢١) . ويرى ابن عربى أيضًا أن الولاية

بمعنى النصرة الإلهية العامة - التى تشـمل المشركين - هى التى تفسر لنا انتصار المشرك - أحيانًا - وغلبتـه على المؤمن بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، أعنى : المؤمن الموحد ، وذلك فيـما إذا تخاذل الموحد عن واجباته المفـروضة عليه وركن إلى الغفـلة والتفريـط ، هـذا ما يستـنبطه ابن عـربى مـن قـولـه - تعـالى - : ﴿ وكان حقا علينا نصر المؤمنين ﴾ (الروم : ٤٧)، ويراه « من أسرار الولاية التى لا يشعر بها كل عالم ، فإن هذا لسـان خصوص » ، أما لسان العامة فى تفسـير هذه الآية فإن مـا يقع للكفار من غلبـة على المؤمنين إنْ هو إلا نوع من عقاب المؤمن وخـذلانه لما داخله من خـــلل فى القيام بواجـباته ، وليس نوعًا من نصرة اللّه وتأييده لـلكافرين ، « فالعارفون هم وحـدهم الذين يعرفون أن الولاية من اللّه عـامة فى مـخلوقاته من حـيث ما هم عـبيـده ، سواء أرادت المخلوقات ذلك أم لم تُرد » . ولما أخـرج اللّه - فى الأزل - ذرية بنى آدم من ظهورهم وأخذ عليـهـم الميـثـاق (الأعـراف : ١٧٢) كان سـؤاله إياهم : ﴿ ألست بربكم ﴾ ؟ مما يعنى أنه أشـهدهـم على ربوبيتـه ولم يشهـدهم على وحدانيـته ، وقد كانت إجـابتهم فى قولهـم : ﴿ بلى ﴾ إقـراراً بالربوبية له تعالى ، « أقر بذلك المؤمن والمشرك ، والمشرك وإن كـان قد زاد شركاء آخرين إلا أنه فى كل الأحـوال معـترف بألوهيـته تعـالى . فولاية اللّه عـامة التـعلق بالمؤمنين جميعاً « وما ثم إلا مـؤمن ، والكفر عرض » يحجب الإيمان المنقوش فى جوهر كـل كائن مخلوق . ويـرى ابن عربى أن الكفـر إنمايعرض للبـشرية بسبب مـوقفها - فى بعض فـترات التاريخ - من الشرائع المنزلة التى اقـتضت حكمته - تعـالى - أن تنزل لتحدد للإنسان طريق الاعتقـاد وأنواع العبادات ، ومهما كانت درجة الخطر المتمثل فى مخـالفة الشرائع المنزلة وعصيانها فإن ذلك

لا يقدح فـى حقيـقة « الالتـزام الأزلى » بالميثـاق الإلهى والاقرار بالربـوبية ، وتحـقق هذا الالتزام واسـتـمـراره منـذ الأزل وإلى أن يرث اللّٰه الأرض ومن عليها (٢٢) .

وبعد أن يفرغ ابن عربى من حديثه فى الباب السابق عن الولاية باعتبارها صفة إلهيـة ، يبدأ فى الباب التالى حديثه عن الولاية البشـرية ، أى باعتبارها صفـة بشرية ، وهنا نجد تفرقـة واضحة بين الولاية العـامة وهى الولاية بالمعنى الأعم ، وتعنى ولاية الناس بعـضـهم لبعض ، من حـيث المصـالح والمنافع ، وتسخـير بعضهـم بعضا ؛ الأعلى للأدنى والأدنى للأعلى ، والولاية الخـاصة وهى الولاية بالمعنى الأخص لـهذه الكلمـة ، وتعنى أهليـة الأولياء - حـسب استعـداداتهم - لقبول أحكام هذا الاسم أو ذاك من الأسماء الإلهـية ، وظهور آثار هذه الأسماء من عدل أو رحمة أو جلال أو جمـال ،حسبما تعطيه أحوال الأشياء فى لحظة معينة ، ثم يذكر ابن عربى - بمناسبة المقام - تفرقة أخرى فى دائرة الأولياء بين أصـحاب الأحوال الخـاضعين لأحـوالهم الروحية وأصـحاب المقامات المُمـكنّين فى مـقاماتهم والمالكين لأحوالهم الـروحية ، وهؤلاء « هم ذُكران الرجال » من أهل الطـريق فيـما يقول - ، والقســم الأول من الأوليـاء (أصحاب الأحوال) أقل درجة من الآخرين ، وولايتهم مشهودة ومُبصرة من عامة الناس ، أمـا أصحاب المقامات فإن ولايتـهم أظهر - فى بعض الوجوه - من ولاية أصحاب الأحوال ، إلا أن ظهورها يجعل إدراكها عسيراً على الأنظار : « فهم بصفات الحق ظاهرون ولذلك جُهلوا » ولقـد مرّبنا من قبل - وسيمر بنا أيضًا فى مواضع قادمة - هذا النوع من أستار الولاية الكاملة (٢٣) .

وبقى أن نقرر هنا أن مـفهوم الولاية لو كان مـأخوذًا فى الفقرات الســابقة

بمعنى : التولى والـنصرة ، (مما يستلزم أن يكون مـدار الـبحث حـالتئــذ هو وظيفة الولى ودوره لا مـفهوم الولاية فى ذاتها أو مـا به يكون الولىّ وليًا) ، نقول : لو كـان الأمر كذلك فـإن ابن عربى لا شـك كـان ينـظر إلى الولاية بمفهـوم : « القرب من اللّه تعـالى » وهويلخص بحثـه فى الباب الأخـير من سلسـلة الأبـواب العشـرة التـى ألمحنـا إليها من قبل .

أما الإمـام الغزالى فـإنه بعد أن يؤكـد على الأمر المعلـوم ضرورة وهو : انسداد باب النبوة أمام البشـر إلى الأبد بعد النبى ﷺ ، يشير إلى أن أقصى درجة يمكن أن يصل إليها بشر بعده ﷺ هى درجة الصـديقية ، وهى مشتقة من كلمة : « صـدِّيق » التى لقب بها الخليـفة الأول أبو بكر رضي الله عنه (٢٤) ، لكن ابن عـربى فى النص السابـق وفى نصوص أخـرى مماثلة (٢٥) يناقض صاحب الإحياء ، ويعارضة بأن هناك مقامًـا روحانيًا أعلى من الصديقية يقع فى مرحلة متـوسـطة بين الصديقـــية وبين النبـوة ، هو مقـام : « القربـة » وهو المقام الذى يمثل الدرجة القصـوى فى درجات الأولياء ، ويسميـه ابن عربى أيضًا : مقام النبوة اللاتشريعـية ، أو : النبوة التى لا تشريع فيها ، كمـا يسميه : نبوة الأوليـاء ، ولا يصل إلى هذا المقام إلا « الأفـراد » ، أو - فى تسمـية أخـرى ذات صلة بالقرآن الكريم - : « المقـربون » . والقطب الذى هو « موضع نظر اللّه » (٢٦) فى الدنيـا أحد أصـحاب هذا المقـام ، وهو وإن كان يفـضل غيـره بقطبانيـته إلا أن أفـضليته مـن هذه الجـهة لا تعنى أفـضليته المطـلقة فى باب الولاية والمقـامـات الروحيـة ؛ إذ ليس له تصـرف ولا سلطة على الأفـراد أو المقربين ، وسنرجع مـرة أخرى إلى هذه النقطة لنبين فيـها المدلول الميتافـيزيقى لكلمـة « القربة » والمعانـى التى يثيرهـا ابن عربى فى موضـوع : « القطب »

والمقامات الروحية ، وسنرى أن هذه المعانى سوف تحدد - وتكمل فى ذات الوقت - المفاهيم الأخرى المنثورة فى كتب التصوف فى هذا الموضوع .

ولعل من المناسب هنا أن نبين أن ابن عربى يسرد فى هذا الباب تفاصيل تتعلق بتجربته الشخصية فى مقام القربة ؛ فقد دخل هذا المقام فى شهر محرم من سنة ٥٩٧ (أكتوبر - نوفمبر ١٢٠٠م) وهو مسافر ببلاد المغرب ، وحصل له فى نفس السنة - بمدينة مراكش - « كشف رأى فيه عرش الرحمن » ، وألقى إليه فى هذا الكشف باسم صديق يلتقى به - مستقبلا - فى مدينة فاس ، ويغادر معه بلاد المغرب للمرة الأخيرة - وإلى الأبد - متوجها نحو بلاد المشرق ، وكان ذلك فى سنة ٥٩٨ [٢٧] ، ومما يقصه علينا ابن عربى من تجاربه الروحية الخاصة فى هذا المقام أنه دخل هذا المقام ولم يجد فيه أحدا فاستوحش من الوحدة . . . ثم لاح له ظل شخص من بعيد ، فلما جاءه وعانقه إذا به أبو عبد الرحمن السلمى صاحب الطبقات ، ونحن نعلم أن السلمى مات قبل ابن عربى بحوالى قرنين من الزمان ، ولكن ابن عربى يذكرنا بأن قدرة الله تعالى جسدت له روح السلمى رحمة به وإيناسا له من الوحشة التى استبدت به فى هذا المقام ، وأيضا ليعرف من السلمى اسم هذا المقام وأحواله وما يحصل للمتحققين به .

وهكذا نجد أن بين « النبوة » و « الولاية » صلة ما ، أو مناسبة ما ، لكن تبقى بينهما - أيضا - صلة أخرى تكمن فى كون الأولياء ورثة للأنبياء ، وهذه الصلة التى هى الوراثة » ، وإن كانت مطروقة فى كتب الصوفية السابقين على الشيخ الأكبر إلا أنها كانت مطروقة بصورة مجملة وغير مفصلة ، كقول سهل التسترى - مثلا - : « لا نبىّ إلا وله نظير فى أمته » [٢٨] .

لقد ذكـرنا من قبل أن ابن عـربى قال فى نص سابـق : « وإن كنت وليا فإنك وارث نبيا » ، ونضيف هنا أن الشـيخ الأكبر يقول بعد ذلك : « إنك إن ورثت علما مـوسويًا أو عيـسويًا أو غيـرهما ممن كان مـن الرجال بينهمـا فإنما ورثت علما محمديا » (٢٩) ، ولكن إذا كان كل الأولياء يشتركون فى أنهم ورثة العلم المحمدى فإن فرقا كبيرا يبقى بين هؤلاء الذين يرثون العلم المحمدى كاملا وبين غيـرهم ممن لا يكونون كذلك ، وقـبل أن نبدأ فى تحليل هذه المـسألة من مسائل الولاية عند ابن عربى يجدر بنا أن ندرس - أولا - ونتفحص ، بصورة أعمق ، الأصول العرفانية للدور الذى يقوم به النبى - صلى الله عليه وسلم - فى هذا المجال .

الهوامش

(١) من الضرورى أن نتبين أن هذين الجانبين السرى التلقينى والميتافيزيقى غير منفصلين ، بل يشكلان - بطبيعة الحال - أمرين مرتبطين تمام الارتباط ، ولا ينبغى أن يوحى لنا هذا « التقابل » بأى نوع من أنواع التناقض أو التعارض بين المذهب الميتافيزيقى والتعاليم السرية فى كتابات ابن عربى ، إذ كل ما تعنيه هذه المقابلة لا يعدو « مجرد تمايز » بين منظورين يكمل أحدهما الآخر وهما يتبادلان التعبير عن علوم الشيخ الأكبر .

(٢) اختار حامد طاهر عبارة : الولاية والنبوة عند محيى الدين بن عربى « عنواناً لبحثه فى مجلة ألف » (العدد ٥ : ١٩٨٥ ، القاهرة ، ص ٧ - ٣٨) ونشر ضمن بحثه هذا نص رسالة ابن عربى فى هذا الموضوع لأول مرة ،وبرغم هذا العنوان : « الولاية والنبوة » فإن الرسالة التى ذكرها « عثمان يحيى » - بدون عنوان - تحت رقم 625 من الفهرس العام لمؤلفات ابن عربى (وهى تقريبًا - نفس الرسالة المذكورة تحت رقم ٦٣٢ من الفهرس المذكور) والتى صنفها ابن عربى سنة ٥٩٠هـ بعد زيارته للشيخ عبد العزيز المهدوى فى تونس - هذه الرسالة لا تعتبر رسالة فى الولاية بالمعنى الدقيق الذى يوحى به العنوان السابق (إذ هى فى حقيقة الأمر ليست رسالة مستقلة فى موضوع الولاية ، وإنما هى مجرد مقدمة أو مدخل لكتاب : مشاهد الأسرار القدسية - رقم ٤٣٢ فى تصنيف عثمان يحيى - يؤكد ذلك مخطوط : BN - 6104 ، الورقة ١ - ٢٨ ب ، كما يؤكده أيضا شرح ابن سودكين على هذه الرسالة ، مخطوطات : فاتح ٥٣٢٢) .

والمتفحص لهذه الرسالة يجد أنها تعرض - إضافة لبعض قضايا فى الولاية - قضايا أخرى غريبة عنها . ويحدثنا ابن عربى فى مفتتح رسالته هذه أنه ألفها لأصحاب الشيخ المهدوى ليوضح لهم بعض عبارات جاءت فى كلام الشيخ عن الولاية ، ومع أن ابن عربى قد عرض بالفعل لبعض القضايا الأساسية فى الولاية مما له نوع تعلق بكلام المهدوى ، إلا أنه - فى المقابل - ضرب صفحاً عن قضايا أخرى فى ذات الموضوع لم يتحدث عنها ، برغم كل ذلك فإن نشر نص هذه الرسالة مفيد إلى حد بعيد ، وسنحيل إليه - فيما بعد - فى مواطن مختلفة ، ويطيب لنا فى هذا المقام أن نوجه الشكر إلى السيد / جيمس . و . موريس الذى نبهنا إلى نشر هذا النص تحت عنوان « رسالة فى الولاية » ، أما كتاب فصوص الحكم فإننا نعتمد فى إحالتنا إليه على الطبعة العلمية المحققة التى أصدرها « أبو العلا عفيفى » فى بيروت ١٩٤٦ ، وهى أفضل طبعة ظهرت - حتى الآن - لكتاب الفصوص ، برغم أنها لم تعول على أقدم مخطوط موجود لنص الفصوص ، ونعنى به النسخة المكتوبة بقلم صدر الدين القونوى ، وبها شهادة إقراء مؤرخة بسنة ٦٣٠ـ٥ مخطوطات : إيف كاف مؤسيسى ١٩٣٣) وفيما يتعلق بشروح الفصوص فإننا نعول على الشروح الأصلية لهذا النص ، وهى شرح جندى (ت ٧٠٠/ ١٣٠٠) طبعة اشتيانى (غير محققة وكثيرة الأخطاء) ، مشهد ١٩٨٢ . وشرح عبد الرازق القاشانى (ت ٧٣٠/ ١٣٣٠) ، القاهرة ٥١٣٢١ . وشرح داود قيصر (ت ٧٥١/ ١٥٠) بومباى ٥١٣٠٠ . وشرح بالى أفندى (ت ٩٦٠/١٥٥٣) ، إستامبول ٥١٣٠٩ .

(٣) يذكر « كوربان » خطأ أن تاريخ هذه الرؤيا هو : اليوم العاشر من شهر المحرم (انظر المقدمة الفرنسية

لكتاب نص النصوص لحيدر آملى (ص ٤٠ ، طهران - باريس ١٩٧٥) مما يدل دلالة واضحة على وقوع كوربان فى أسر هاجس يستبد به ويدفعه إلى محاولة اكتشاف دلالات ذات صبغة شيعية ، كهذا التوافق - المزعوم - بين تاريخ رؤيا ابن عربى وتاريخ مقتل الإمام الحسين . هذا وسنرجع بوجه خاص إلى فصل Prophetologie et imamologie من كتاب كوربان : En Islam Iranien, I , pp 219 - 284 للتعرف على أبعاد فلسفته فى إقحام المفاهيم الشيعية - خصوصا : مفهوم الإمامة - فى قضايا التصوف ، ثم تشويه هذه المفاهيم بسبب ذلك الخلط ، وثمة محاولة أخرى مماثلة - وإن كانت تتميز عن سابقتها بانتهاجها نهجا تاريخيا - نجدها فى كتاب : الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور مصطفى الشيبى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ (راجع فيما يتعلق بموضوع : « الولاية » ص ٣٣٩ - ٣٧٩) ونحن لا ننكر وجود صلات أو علاقات تأثير وتأثر متبادلة بين التصوف والتشيع ، خصوصا فيما قبل العهد الصفوى ، سواء تم هذا التأثير والتأثر على مستوى المصطلحات أو مستوى المفاهيم ؛ إن نفى هذا النوع من العلاقة بين التصوف والتشيع أمر غير مقبول ، لكن الذى نؤكد عليه فى هذا المقام هو أن علاقات التأثير لم تكن من جانب التشيع وحده ، وإنما كانت أمراً متبادلاً من الجانبين ، يدلنا على ذلك أن تأثير ابن عربى فى نظرية « الولاية » عند الشيعة أمر ثابت ومفروغ منه ، وقد أكده كثير من مؤلفى الشيعة أنفسهم ، وما نجده عند « حيدر آملى » فى شرح المطول على فصوص الحكم من الإعجاب الشديد بابن عربى والاعتراف الصريح بفضله عليه ليدل دلالة خاصة على تأثير التصوف فى التشيع ، ويكفينا هنا ما أورده الآملى نفسه فى شرحه هذا أثناء حديثه عن الولاية والأولياء فى القاعدة الرابعة التى خصصها لبحث هذا الموضوع (ص ٢٦٧) ؛ فقد ذكر أنه ألف كتابه نص النصوص « لتمكين طائفتين بعيدتين عن المنهج الحقيقى فى فهم ما تضمنه الكتاب من تحقيق القول فى الولاية والأولياء ، وهاتان الطائفتان هما : جماعة من أهل السنة الذين ما أقروا قط بهؤلاء القوم ولا قبلوا كلامهم ، رغم معرفتهم بهم ، وجماعة من الشيعة الإمامية الذين ما طرق - قط - سمعهم هذا الكلام ، ولا نطقت ألسنتهم بمثل هذا » وبرغم كل ذلك لا يجد « كوربان » حرجا فى تكرار القول بأن التشيع حين يقبل مفاهيم أو قضايا صوفية فإنه إنما يسترد بضاعة خالصة له .

(٤) الفصوص ١ ، ص ٤٧ - ٤٨ ، ويعتبر ابن عربى فصوص الحكم بمثابة أمانة اتُمن عليها من قبل النبى - صلى الله عليه وسلم - . وبهذا يكتسب كتاب الفصوص ميزة خاصة عن ابن عربى لدرجة أنه كان يعتبر نفسه مفسرا وشارحاً لهذه الفصوص ، ولكل هذه الاعتبارات منع ابن عربى - حسبما يقول جندى - (تلميذ القونوى الذى هو - بدوره - تلميذ ابن عربى) : أن يجمع بين هذا الكتاب وبين غيره من الكتب فى جلد واحد . (راجع : جندى : شرح الفصوص ،) .

(٥) الفصوص ١ ، ١١٣٤ وما بعدها ، هذا وقد ذكر : عزير فى القرآن الكريم مرة واحدة (التوبة : ٣٠) .

(٦) ولا مفر من هذه العبارة فى تحديد مفهوم « النبوة » بالمعنى الدقيق ، إذا أخذنا فى اعتبارنا البعد الواسع الذى يضيفه ابن عربى إلى معنى النبوة ، ويمكن أن نمثل للأنبياء المُشرِّع لهم بأنبياء بنى إسرائيل الذين جاءوا بعد موسى - عليه السلام - من غير كتب ولا تشريعات خاصة يبلغونها أقوامهم .

(٧) قد يبدو هاهنا تعارض ظاهرى بين ما يقرره ابن عربى من عدم مجىء رسول بعد « محمد » صلى الله عليه وسلم ، ونزول عيسى - وهو رسول - فى آخر الزمان ، وسنتناول موقف ابن عربى من هذه المشكلة فى الفصل القادم ، وسنرى أنه موقف يتطابق كليا وجزئيا مع ما يقرره الفقهاء فى هذا الموضوع

(٨) البخارى ، كتاب : العلم ، باب : ١٠ ، الدارمى ، المقدمة ، ص ٣٢ وما بعدها .

(٩) شن ابن تيمية هجوما عنيفا على الفقـرة الأخيرة من هذا النص (مجموعة الرسائل والمسائل ٤ ص ٥٨ وما بعدها) . هذا وإن نصـوص ابن عربى الواضحة فى ضـرورة فهم المعنى الصحيح للعـبارة : الولاية أفضل من النبوة (فى شخص النبى) – لكافية فى دحض ملاحظات ADSouza فى مقاله : . Jesus in Ibn arabi S Fusus المنشـور فى : Islamochristiana , no 8 , 1982 , pp 185 - 200 ويتكرر تأكـيـد ابن عـربى أفضلية النبى على الولى – التابع للنبى – فى مواضع عديدة من مؤلفـاته ، راجع على سبيل المثال كتاب العبادلة ، تحقيق عبد القادر عطا – القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٢ .

(١٠) الفتوحات ٤ ، ٣٩٨ .

(١١) الفتوحات ٢ ، ٨٠ (السؤال الثامن والخمسون من أسئلة الترمذى) .

(١٢) كتاب التجليـات ، تحقيق : عثمان يحيى ، نـشر بمجلة المشرق ١٩٦٦ – ١٩٦٧ (العدد ١ ، ١٩٦٧ ص ٥٣ – ٥٤) .

(١٣) رسالة الأنوار ، حيدر أباد ١٩٤٨ ص ١٥ . هذا ويهدف ابن عربى من تأكيده المستمر فى التفرقة بين النبى والولى إلى أزالة أى لبس أو خلط قد ينشأ من بعض عباراته أو عبارات غيره من الصوفية ممن يرجعون لكلامه وينقلون عنه ، ولعل رسالتـه المعنونة بـ : « رسـالة فى الـولاية » والـتى أشـرنا إليـهـا سابقـاً (هامش ١ ص ٦٦) تمثل نموذجا حـيا لهذا التأكـيد ، فقد كان الـهدف الأول من تأليفهـا توضيح عبارة من كـلام الشـيـخ عبد العزيز المهدوى (ت ٦٢١/١٢٢٤) وهو الشيخ الذى ألف ابن عـربى فـتوحاته المكـية من أجله (انظر جـ١ ص ٦ – ٩) . ومن أجله أيضاً ألف : روح القدس (انظر ط ، دمـشق ١٩٦٤ ص ٣) . وقد أسهب ابن عربى فى رسالة الولاية (ص ٢٩ – ٣٢) فى ذكر مناقب الشـيخ المهدوى وفضائله ، وألمح إلى إفراد كتاب بـتأليف يستوفى فيه مناقب الشيخ ، غـير أنه لا يوجد – فيما يبـدو – أى مخطوط يدل على عنوان هذا الكتاب . راجع رقم ١١٩ من الفهرس العام لعثمان يحيى (رقم ٦٦٣ من الترجمة العربية) أما العبارة الغامـضة الـتى شـرحها ابن عربى فى هذه الرسالة فـهى قول الشيخ المهـدوى : « علماء (= أولياء) هذه الأمـة أنبياء سـائر الأمم » (انظر ص ٢١ وما بعدها) .

(١٤) الفتوحات ، ٢ ص ٤٠ – ٤١ .

(١٥) الفتوحات ، ٣ ص ١٠٨ .

(١٦) الفتوحات ، ٢ ص ٥٣ . وتجدر الإشارة إلى أن مـصطلح : « نبوة مطلقة » الذى يتردد فى كلام ابن عربى – فى هذا النص – من المصطلحـات التى يقع فيها لـبس واضطراب ، مما يجعل التنبيه الذى أشـرنا إليه فى الهامش ٤ ص ٧١ أمراً ضروريًا فى تحديد « الوضع » الخاص بالنبى والولى .

(١٧) الفتوحات ، ٢ ص ٨٥ .

(١٨) الفتوحات ، ٢ ص ١٣٢ . وهـذه الفكرة الرئيسية تتكرر كثيـراً فى نصوص ابن عربى راجع من بين هذه النصوص : الفـتوحات ، ٢ ص ٢١٩ – ٢٢٠ ؛ ٣ص ١٦٢ ، ٣٠٩ ؛ ٤ص ١٤٣ ، ١٦٥ ، ٢٢١ – ٢١٢ ، ٣٩٣ والفـصوص ، ١١٣ ، ١٢٢ – ١٢٤ . وقد عـالج كوربان هذه الـفكرة فى كتـاب : « الخيال الخـلاق فى تصوف ابن عربى (بالفرنسية) ص ١٤٥ – ١٤٨ ، ولنا بعض التحفظات على المصطلحات التى استخدمها كوربان فى علاجه لهذا الموضوع .

(١٩) من الباب ١٥٢ إلى الباب ١٦١ (الفتوحات ، ٣٠ ص ٢٤٦ – ٢٦٢) .

(٢٠) الفتوحات ، ٢ ص ٢٥٦ .

(٢١) من نافلة القول أن نقرر أن كلام ابن عربى هنا وثيق الصلة بالمفهوم الذى أسلفه من قبل وهو مفهوم « المخلوق » المتَّخَذ إلهـا فى اعتقادات المشركين ، وكثيـراً ما يناقش ابن عربى هذا المفهوم فى ضوء تـفسيره الخـاص لقوله تـعالى : ﴿ وقضى ربك ألاَّ تعبدوا إلا إياه ﴾ (الإسـراء : ٢٣) . انظر على سبيل المثال : الفتوحات ، ١ ، ص ٤٠٥ . فيمـا يتعلق بنقد ابن تيمية لهـذا التفسير انظر مـجموعة الرسائل والمسائل ط . رشـيد رضا جـ١ ص ١٧٣ .

(٢٢) ما نورده هنا من نصوص فى هذا الموضوع مقتـبس كله من الباب ١٥٢ من الفتوحات (جـ٢) ، ص (٢٤٦ - ٢٤٨) .

(٢٣) الفتوحات ٢ ص ٢٤٩ .

(٢٤) إحياء علوم الدين ٣ ص ٩٩ ؛ ٤ ص ١٥٩ ، ٢٤٥ ومواضع أخرى .

(٢٥) مقام « القـربة » هو الموضوع الرئيسى للباب (١٦١) من الفـتوحات (جـ٢ ص ٢٦٠ - ٢٦٢) وهو الباب الـذى اعتمـدنا عليه هنـا فى المقام الأول . وثمـة إشارات أخرى عـديدة تتعلق بمـقام « القربة » نجـدها فى الفـتوحـات : جـ٢ ص ١٩ ، ٢٤ - ٢٥ ، ٤١ ؛ جـ٣ ص ١٠٣ ، وأيضاً فى كـتاب : القـربة ، حيـدر أباد ، ١٩٤٨ ، حيث يشير ابن عربى - فى حذر واحتراس - إلى وصوله إلى هذا المقام ، ونلتقى فى هذا الكتاب ببعض معلومات عامة - مختصرة - تتعلق بالولاية وصلتها بالنبوة والرسالة .

(٢٦) اصطلاحات الصوفية رقم ١٩ .

(٢٧) الفتوحات ٢ ص ٤٣٦ ، ، هذا الصديق هو : محمد الحصار الذى رافقه إلى مصر ثم مات بها .

(٢٨) نقـلا عن : Gerhad Bowering, The Mystical Vision of Eoistence in classical Islam, Berlin - New yok, 1980,P. 65 .

(٢٩) الفتوحات ، ٤ ص ٣٩٨ .

الفصل الرابع

الحقيقة المحمدية

إن وراثة الولي لنبيٍّ ما من الأنبياء هي في حقيقتها وراثة للنبي محمد - صلى اللّه عليه وسلم - لأن الأنبياء في واقع الأمر وحسبما يقول ابن عربي : « نُوّاب للنبي في عالم الخلق ، وهو - صلى اللّه عليه وسلم - روح مجرد عارف بذلك قبل نشأة جسمه ، قيل له : متى كنت نبيًا ؟ فقال : كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين ، أي : لم يوجد آدم بعد ، إلى أن وصل زمان ظهور جسده المطهر - صلى اللّه عليه وسلم - فلم يبق حكم لنائب من نُوّابه (. . .) وهم الرسل والأنبياء عليهم السلام » [(١)] .

وثمة نصوص أخرى يمدنا بها ابن عربي ، تتحدّد في ضوئها طبيعة « الحقيقة المحمدية » ووظيفتها ، تلك التي جاء الأنبياء - بدءًا من آدم عليه السلام - ليمثل كل منهم قبسًا من نورها في فترة معينة من فترات التاريخ الإنساني .

ولكن ماذا تعني كلمة « حقيقة » في قولنا : « الحقيقة المحمدية » ؟ إذا رجعنا إلى لسان العرب وجدنا أن هذه الكلمة تعني : المعنى الحقيقي للشئ ، وذلك في مقابل المعنى المجازي ، كما تعني : أصل الشئ وطبيعته وجوهره ، كما تعني أيضًا : « الحرُمة » ، أي : حرمة الكائن أو حرمة الشئ [(٢)] . وانطلاقًا من هذه الدلالات التي تثيرها كلمة « الحقيقة » فإن مفهوم الحقيقة

المحمدية لا يعنى فقط تجوهر هذه الحقيقة ووجودها - بالفعل وجودا تامًا - قبل أن يظهر فى هذا العالَم شخصه المسمَّى : محمدًا - صلى اللَّه عليه وسلم - وإنما يعنى أيضًا تقرر هذه الحقيقة وثبوتها فى عالم الأزل أو عالم ما قبل التاريخ ، ومفهوم الحقيقة المحمدية - بهذا المعنى - كان مثار جدل صاخب فى تاريخ الفكر الإسلامى ؛ فقد كان ابن تيمية - ومن سار على دربه - يجرى على عادته فى نقد هذه المفاهيم ، فيحاول تقويض الأصل الذى يتأسس عليه مفهوم الحقيقة المحمدية ، وذلك بالقدح فى صحة الحديث الذى ذكرناه من قبل ، والذى يقول فيه النبى - صلى اللَّه عليه وسلم - : « كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين » ، ثم يُحيل المسألة بِرُمَّتها - فى نهاية المطاف - إلى دائرة البدعة المنكرة ، وهكذا يرى هذا الإمام الجدلىّ الحنبلىّ أن الحديث المتقدم - بهذه الرواية - غير صحيح ، وأن الرواية التى يمكن أن يقبلها هى رواية مسند أحمد والترمذى ، ولفظها : « متى جُعلتَ نبيًا ؟ قال : وآدم بين الروح والجسد (٣) » .

ونحن لا نركز من جانبنا هنا على مسألة اختلاف ألفاظ الحديث بين الروايتين السابقتين اللتين تلتقيان فى معنى واحد ، واختلاف الألفاظ بينهما أمر هين ويسير ، لكن نركز على حقيقة أخرى هى أن القواعد والمقاييس التى يستند إليها المحدِّثون فى تقرير صحة الحديث ترتبط أساسًا باختبار سلسلة الرواية وفحصها والحكم على الحديث - تبعا لذلك - صحة أو ضعفًا ، ومن هذا المنطلق نقول : إن ابن عربى وإن لم يتوقف - حتى وهو فى سِنّ متقدم - عن دراسة الحديث حسب مناهج المحدِّثين ، ورغم أنه لم يكن لِيجهل شيئًا مما هو مذكور فى علوم الحديث من قواعد ومسائل إلا أنه فى أكثرمن موضع (٤) كان يؤكد على أن « الكشف » هو الطريق الوحيد المأمون لمعرفة صحة هذا الحديث

أو ذاك مما يُنسب إلى النبى - صلى اللّه عليه وسلم - وأنه بتأكـيده هذا يتحفظ على منهج علماء الظاهر فى تقويم الأحاديث ونقدها .

ومن ناحية أخرى فـإن اصطلاح « الحقيقة المحمديـة » برغم ظهوره المتأخر فى التراث الإسلامى ، مما أدى إلى اعتباره من هذه الناحية بدعة ، فإن المفهوم الذى يدل عليه هذا الاصطلاح - فى معناه المجرد - يُعـدّ واحدا من أكثر المفاهيم الإسلامية أصالة وعمـقًا ، ونعنى به المفهـوم الـذى يُرمز إلـيه فى وضـوح تـام بـ « النور المحـمدى » أو « نور مـحمـد » ، ونفس الشئ يقـال على الشبـه القوى أو الربـط الوثيق بين النبى - صلى اللّه عليه وسلم - وبـين رمز النور ، فهو لـم يكن بدعة أو عمـلا مخترعا فى تراث المسلمين ، وإنما هو على العكس مسـتمد فى الأصل من كـلام اللّه تعالى ؛ ففى الآية ٤٦ من سـورة الأحزاب وصف صريح للنبى - صلى اللّه عليه وسلم - بأنه سراج منير ، ونفس الشئ أيضًا فى الآية ١٥ من سورة المائدة : ﴿ قد جاءكم من اللّه نور وكتاب مبين ﴾ ، فالنور فى هذه الآيات كما يقول المفسرون هو محمد - صلى اللّه عليه وسلم (٥) ، ومن الجدير بالذكر هنا أن المـسلمين لا يطلقون وصف النور على النبى - صلى اللّه عليه وسلم - إطلاقا بالمعنى المجازى البسيط بقدر ما يطلقونه إطلاقا حقيقيًا ؛ يؤيد ذلك أن « ابن إسـحاق » صاحب السـيرة ، الذى ولُد بعـد وفاة النبى - صلى اللّه عليه وسلـم - بسبعين عامًا فقط ، ويذكر فى سيرة « عبد اللّه » والد النبى أنه قَبْل زواجه بالسـيدة آمنة والدة النبى - صلى اللّه عليه وسلم - نظرت إليه امرأة وهو يسير فى الطريق وطلبت إليه أن يتزوجها وتدفع له مائة من الإبل ، لكنه لم يفـعل ، فلمـا دخل بالسـيـدة آمنة وخرج من عـندها لقى المرأة التى اعترضتـه من قبل ، غير أنها لم تكترث به ، فقـال لها : « مالك لا تعرضين

عليّ اليوم ما كنت عرضت عليّ بـالأمس ؟ قالت له : فارقك النور الذى كان معك بالأمس ؛ فليس لى بك اليـوم حاجة »[٦] ، ويقول ابن اسحاق إن هذا النور كان غُرة بيضاء بين عينى عـبد اللّه ، وقد تلاشت عنه بعد ما دخل بآمنة وحملت بالنبى - صلى اللّه عليه وسلم - وفى رواية أخـرى تختلف قليلاً عن رواية ابن إسحاق هذه أن المرأة التى اعترضت عبد اللّه هى أخت ورقة بن نوفل ، أحـد نصارى مكة ، والذى أكّد للنبى - صـلى اللّه عليه وسلم - حين ظهر له جبريل أول مرة - أن هذا الذى يأتيـه هو الناموس الأكبر الذى كان يأتى موسى ، وأنه نـبى هذه الأمـة ، وكانت أخت ورقـة تعلم من أخيـها أن نبـيًا يوشك أن يظهـر فى مكة ؛ وإذن فالنور الذى شـاهدته هذه المرأة هو « نور النبـوّة » ، كان يحمله والده عبد اللّه ويظهر على جبينه [٧] ، وقد تداول المؤرخون هذه القصة من بعد ابن إسحاق وابن هشام ، وذكـروهـا فى مصنَّفاتهـم مـثـل الطـبرى (٣١٠ هـ / ٩٢٣م) ، كما توسع فى روايتها كل كُـتَّاب السيـرة النبوية [٨] ، وقد أثار تفسير هذه القصة - منذ وقت مـبكر فى الإسلام - موضوع « الحقيقة النبـوية » وَطَرَحَه بشكل واضح وصـريح ، وهذا الموضوع يمكـن أن يعتـمد - ضمن ما يعتـمد -على حديث مروى فى صحيح البخـارى يقول فيـه النبىّ - صلى اللّه عليه وسلم - : « بُعثـت مـن خير قرون بنى آدم قرنًا فقرنًا ، حتى كنت من القرن الذى كنت منه »[٩] .

ولكن هل علينا أن نفهم أن تَنَقُّل النطفة النبـوية فى رحلتها هذه من مبدأ الخليقة إلى وقت ظهـورها على أنه تنقّل تم فى أصلاب آباء النبى - صلى اللّه عليه وسلم - وأجداده ، أى فى نَسَبه الجـسدى ؟ أو نفهمه على أنه سلسلة من المحـاطّ والتوقـفات فى أشـخاص رجـال حملـوا الوحى الإلهى وتتابعـوا فى

ظهورهم واحداً تلو الآخر ؛ ونعنى بهم الأنبياء البالغ عددهم أربعة وعشرين ومائة ألف نبىّ ، يُمثّل محمد - صلى اللّه عليه وسلم - فى سلسلتهم هذه مكانة الجد الأعلى والنبىّ الخاتم فى آن واحد ؟ إذا رجعنا إلى ترجمان القرآن : ابن عباس (ت ٦٨هـ / ٦٨٧م) فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وتَقَلُّبكَ فى السَّاجدين ﴾ (الشعراء : ٢١٩) فإنه يبدو لنا أنه يُرَجِّح الاحتمال الثانى أو الشق الثانى من هذين المعنين ، يقول ابن عباس فى تفسير هذه الآية : « من نبىّ إلى نبىّ ، ومن نبىّ إلى نبىّ ، حتى أخرجك نبيًا » .[١٠] وابن سعد الذى ينقل كلام ابن عباس هذا يروى فى طبقاته حديثًا آخر - يرويه الطبرى أيضًا - يقول فيه النبى - صلى اللّه عليه وسلم - : « كنت أول الناس فى الخلق وآخرهم فى البعث »[١١] وحقيقة الأمر أن الاحتمالين أو الشقين السابقين متلازمان ومرتبط أحدهما بالآخر ؛ ذلك أن نسب النبى - صلى اللّه عليه وسلم - يشتمل على عدد أو سلسلة من الأنبياء نعرف منهم : إسماعيل وإبراهيم - عليهما السلام - ومهما يكنَ من أمر فإن ثمة حديثا ذُكر فيه « النور المحمدى » ذكراً صحيحًا ، وهو وإن لم يرد فى كتب الصحاح إلا أنه يعتبر أصلاً هاما فى مسألة « أوَّلية النور المحمدى ، وأسبقيته على الخلق ؛ يقول جابر بن عبد اللّه راوى الحديث : « قلت يارسول اللّه ! بأبى أنت وأمى ! أخبرنى عن أول شىء خلقه اللّه تعالى قبل الأشياء . قال : ياجابر ! إن اللّه تعالى قد خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره »[١٢] ونقول : إن مسألة « النور المحمدى » وما طرأ عليها - فيما بعد - من تأويلات أمَدّتْها بها نظرية « الحقيقة المحمدية » ، تثير فى الذهن بعض المفاهيم التى عبَّرت عنها نصوص عديدة سابقة على الإسلام ، واكتسبت من خلالها صوراً شتى ووجوها عديدة

مــثل مفــهوم الكلــمة العــيســوية : " Logos Spermatikos " الذى حمل القديس جوستــان (ت ١٦٥م) على أن يضفى طابعًا مسيحــيًا خالصًا – وبأثر رجعى – على كل وجــوه الحقيــقة ومظاهرها فى فتــرات ما قبل ظهور الســيد المسيح عليه السلام (١٣) ، ومثل مفهوم « الحقــيقة النبوية » الذى أشرنا إليه من قبل ، ويُقــصد به هنا اســتمــرار تنقّل النبوة من نبى إلى نبى إلى أن تســتكمل مظهرهــا الأتم – وبصــورة نهــائية – فى شخــص « المســيــح » ، ومثــل عقــيدة « الحقيقة النبوية » التى نجدهــا فى قصة كليمنت المزّيف المنسوبة إلى كليمنت ، بابا رومــا الرابع (ت ٩٧م) ؛ وهى قــصة ذات طابع غنــوصى واضح ؛ تتخــذ موضوعها من مصادر يهودية ، ويهودية مسيحية .

وفيمــا يقول Oscar Culmann فإن هذه العــقيدة التى رفضــتها المسيــحية الأرثوذكســية قد ورثهــا الإسلام وجنى الكثيــر من ثمارها (١٤) ،ويُعدّ « جولد زيهر » أول من انشغل بالبحث والتفتيــش عن آثار أفلاطونية محدثة أو غنوصية فى نصوص موضــوع « النور المحمدى » (١٥) ونحن من جانبنا لا نجد باسًا فى القول بوجود بعض من أوجه الشبه بين هذا الموضوع وموضوعات أخرى مماثلة ، وبين اعتقــادات قديمة مثل الاعتــقادات المانوية ، ومثل مفــهوم « التناسخ » فى الفلسفــة الهندية ، ولا ننكر أن الإســلام بعد أن سيطر على الــديانات الأخرى وطواها تحت جناحه قد تأثر فى مسألة النور المحمدى وفى غيرها بمواريث قديمة أو حديثة آلت إليه من هذه الديانات وظهرت فى مجال الألفاظ أو أدوات الفهم والتعبير ، لكننا – برغم ذلك – نرفض نظريات التــفسير التاريخى التى تناولت تفسيــر هذه المواريث فى انتقالها للإســلام ؛ لأن هذه النظريات أو المناهج تدمر – فى نهاية الأمــر – جوهر التجــربة الروحية فى نفــوس المؤمنين ، وتقضى على

ذاتيتها واتساقها الداخلى ، وشـبيه بهذه النظريات نظريات أخرى سابقة ، زعم فيها أصحابها أن التصوف الإسلامى ليـس إلا أمشاجاً غير متجانسة من الأفكار ومـن السلـوك ، لا يعرفـهـا الإسـلام ولا تُعـرف له ، ولقـد رأيـنا كـيـف أن « ماسينيون » استطاع بحق أن يُفنِّد هذا الزعم ، وأن يبرهن على تفاهته وزيفه .

ومما يدحـض منطق هذه الـنظريات أن القــرآن الـكريم ينظر إلـى الوحى المحمدى على أنه الوحى المؤكِّد والمتمم لكل الرسـالات السابقة : ﴿ إناَّ سمعنا كتاباً أُنزِلَ مِن بَعْد مـوسى مصدِّقًا لما بين يديه [16] ﴾ (الأحقاف : ٣٠) وأن المؤمن الحق فى مـيـزان القــرآن نفـســه هو الذى يؤمن بما أُنزل على مـحـمـد وعلى جميع الأنبيـاء والمرسلين من قبله : ﴿ والذين يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزِل مِن قَبْلك ﴾ (البـقرة : ٤) . ﴿ قولوا آمنَّا باللَّه ومـا أُنزِل إلينا وما أُنزِل إلى إبراهيم وإسماعيـل وإسحاق ويعقوب والأسباط ومـا أوتى موسى وعيسى ومــا أوتـى النبـيون من ربِّهـم ﴾ (البقـرة : ١٣٦) ، مما يمكن معه القــول بأن (الحقيقة النبوية) فى سيرها الأزلى فى ضـمير الأزمان والآباد ، وكمفهوم يُعبَّـر عنه أو يرمز إليـه « النور المحمدى » ، هـى نتيجـة منطقيـة لهذا الأصل الاعتقادى فى القرآن الكريم ، حيث تمثل الرسالات النبوية – فى تتابعها وكثرة مظاهرها المعبرة عن حقـيقة واحدة – درجات وأطواراً تبلغ قيمـتها – فى نهاية الأمر – فى هذا النبى الذى سيُعْطَى « جوامع الكَلِم » ، والذى يكتمل به الدين وتنتسخ برسالته الشرائع والأديان السابقة عليه .

ومهما يكن من أمر مشكلة التفسيـر التاريخى لموضوع « الحقيقة المحمدية » وما أثير حوله من مناقشـات عقيمة لا تنتهى – حسبـما نعتقد – إلى شىء ذى بال ، فـمن المفيـد هنا أن نلفت النظر إلى نصوص إسـلاميـة نُقلت إلينا عـبر

عصور التاريخ الإسلامى ، وكانت بمثابة شواهد أو أدلة تؤكد انتباه العارفين باللّه من أهل الإسلام لحقيقة « النور المحمدى » ووعيهم المتواصل بأبعادها ودلالالتها العرفانية ؛ ففى تفسير جعفر الصادق للآية الأولى من سورة القلم التى تبدأ بحرف من الحروف الأربعة عشر - وهى الأحرف النورانية المفردة التى تظهر فى مُفتتح تسع وعشرين سورة من سور القرآن - يقول الإمام جعفر : « نون هو : نور الأزلية الذى اخترع منه الأكوان كلها ، فجُعل ذلك لمحمد - صلى اللّه عليه وسلم - ، فلذلك قيل له : ﴿ وإنّك لعلَى خُلُقٍ عظيم ﴾ (الآية ٤ من نفس السورة) ، أى على النور الذى خُصِصْتَ به فى الأزل [١٧] ويخبرنا سهل التسترى - أحد الشيوخ الذين يتردد ذكرهم كثيراً فى مؤلفات ابن عربى [١٨] - أن الخضر قال له : « خلق اللّه تعالى نور محمد - صلى اللّه عليه وسلم - من نوره (. . .) فبقى ذلك النور بين يد اللّه تعالى مئة ألف عام ، وكان يلاحظه فى كل يوم وليلة سبعين ألف لحظة ونظره ، يزيده فى كل نظرة نوراً جديداً ، ثم خلق منه الموجودات كلها » [١٩] .

وكذلك يؤكد الحكيم الترمذى - أحد معاصرى التسترى - على أولية محمد - صلى اللّه عليه وسلم - فى الوجود فيقول عن خصوصياته : « فأول ما بدأ (اللّه تعالى) بدأ ذكره ، ثم ظهر فى العلم علمه ، ثم فى المشيئة مشيئته ، ثم فى المقادير هو الأول ، ثم فى اللوح هو الأول ، ثم فى الميثاق هو الأول [٢٠] ، والحلاج (ت ٣٠٩ هـ - ٩٢٢) فى كتاب الطواسين وهو يفسر قوله تعالى ﴿ اللّه نور السموات والأرض ﴾ (النور : ٣٥) يماثل بين « المشكاة » المذكورة فى الآية الكريمة وبين شخصية النبى - صلى اللّه عليه وسلم - ، ويماثل بين المصباح الموجود فى المشكاة وبين النور المحمدى ،

ويضفى على البطن الذى ينتمى إليـه النبى - صلى اللّه عليه وسلم - وصـف ﴿ لا شـرقيـة ولا غربية ﴾ ، ومن ثم يشبـه بـ « الشجرة المباركـة » التى يوقد زيتها ضوء المصباح كما هو مـذكور فى الآية الـكريمة، يقول الحلاج : « أنوار النبوة من نوره بـرزت ، وأنوارهم من نـوره ظهـرت (. . .) همّتـه سـبقت الهـمم ، ووجـوده سبـق العدم ، واسمه سبق القلـم ، (. . .) . العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غَرفـة من نهره ، الأزمان كلهـا ساعـة من دهـره (. . .) هو الأول فـى الوصلة ، هوالآخر فى النبوة » (٢١) .

إن تبجيل النبى - صلى اللّه عليه وسلم - وتوقيره بهذه الصورة التى تنيط به وظيفة كونية وراء وظيـفته الرسالية التاريخية ، لم يكن قـاصراً أو محصوراً فى دائرة ضيـقة من النصوص الصـوفية التقليـدية ، بل كان منتشـراً أيضًا فى نصوص ذائعة ومشهورة مثل : كـتاب الشفاء للقاضى عياض (٢٢) الفقيه المالكى الشهيـر (٥٤٤هـ / ١١٤٩م) ، وكتاب المواقف للأمير عبـد القادر الجزائرى ، الذى جاء بعد القاضى بسبعة قرون ، والذى خصص فيه موقفًا مختصراً لتفسير الآية الأولى من سورة الإسـراء ، خطر له بعد الفراغ منه أنـه إذا وقـف علـيه بعض « من لم يُكشف له سر الحـقيقة المحـمدية ربما يقول ما قـال الحافظ ابن تيمية رحمه اللّه ، لما وقف على شفاء عـياض : لقد تغالى هذا المُغيربى » غير أن هذا الخاطر لم يثن الأمير عن الإفـاضة فى الحديث عـن الحقيقة المحمدية ، فقد رأى فى منامه ما يحثـه على الزيادة فى هذا الموقف فزاد فيه وأفاض (٢٣) . ثم نشأت فى عصر ابن عـربى - وبسبب من مطالبة الأيوبيين - ظاهرة (المولد النبوى) ، وأخـذت تنمو فى اطراد منتظم ، وقـد أثمرت هذه الظاهرة - إبان تلك الفتـرة - كمًا هائلاً من قصـائد الشعر ، منهـا ما جاء فى صورة شـعرية

متألقة ، ومنها ما جاء فى صورة ساذجة بسيطة ، ويمكن القول بأن مصطلح « النور المحمدى » أو « الحقيقة المحمدية » أخذ تطوره فى هذه القصائد - وعلى كلا المستويين - ضمن ألفاظ موحية أحيانًا ، ومعبرة تعبيراً صريحًا كاملاً عن هذا المصطلح فى أكثر الأحيان .

ونضرب لذلك مثلاً تائية ابن الفارض (٢٤) ، التى يقول فيها وهو يتحدث بلسان الحضرة النبوية :

فلاحىّ إلا عن حياتى حياته ... وطوع مرادى كل نفس مريدة

وإنى وإن كنت ابن آدم صورة ... فلى فيه معنى شاهد بأبوتى

غير أنه لا مفر من الرجوع لابن عربى فى هذا الموضوع ؛ فهو المصدر الذى سنحيل إليه ونحن نبحث عن مفهوم أكثر وضوحًا وتحديداً لهذه العقيدة أو هذا المذهب الذى تمخض عنه مصطلح « النور المحمدى » ، وأيضًا علاقات هذا المذهب بمفهوم الولاية ومعناها .

وإذا ما رجعنا إلى الفتوحات وجدنا ابن عربى يطرح فى الباب السادس منها - بعنوان : فى معرفة بدء الخلق الروحانى - عدة أسئلة تُشكل الإجابة عليها موضوع هذا الباب ، وهذه الأسئلة هى : « مَنْ هو أول موجود فيه (الخلق الروحانى) ؟ ومم وُجد ؟ وفيم وُجد ؟ وعلى أى مثال وجد ؟ ولم وجد ؟ وما غايته ؟ » ، ثم يبدأ ابن عربى إجابته ببيان أن بدء الخلق هو « الهباء » - وهو مصطلح يعادل . . . فى منظور الشيخ الأكبر مصطلح الهيولى ، أو المادة الأولى فى لغة الفلسفة - (٢٥) ، وإن أول موجود فى الهباء هو : الحقيقة المحمدية الرحمانية ، تلك « لا أين يحصرها لعدم التحيز » (٢٦) ،

ثم إن اللّه تعالى « تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ويسميه أصحاب الأفكار الهيولى الكل ، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية ، فقبل فيه تعالى كل شيء فى ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج ، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوؤه وقبوله . قال تعالى : ﴿ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ﴾ فشبه نوره بالمصباح ، فلم يكن أقرب إليه قبولاً فى ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - صلى اللّه عليه وسلم - المسماة بالعقل [٢٧] فكان (محمد) سيد العالم بأسره وأول ظاهر فى الوجود . . . وعين العالم من تجليه » [٢٨] .

وكذلك يتضمن الباب الحادى والسبعون بعد الثلاثمائة (الفصل التاسع : فى العالَم وهو كل ما سوى اللّه ، وترتيب العالم / ونظامه) شرحًا مطولاً عن ميلاد الكون يبين فيه ابن عربى الظهورات المتتابعة لصور الموجودات التى قبلها « العماء » وظهرت فيه . العماء - فيما يقول ابن عربى - ليس إلا نَفَس الرحمن ، وأول كائن فى هذا العماء هو : القلم الإلهى ، أو العقل الأول ، الذى هو « الحقيقة المحمدية » ، وهو « الحق المخلوق به » وهو « الروح القدس الكلى » وهو « مستوى الأسماء الإلهيات » [٢٩] . وكتاب : « عنقا مُغْرِب » - وهو كتاب من كتب ابن عربى يتخذ من ختم الولاية موضوعًا محوريًا ومسألة مركزية - يتضمن سلسلة من العبارات ذات دلالة بالغة الوضوح على هذه المسألة ، يقول الشيخ فى هذا الكتاب : « الروح المضاف إلى الحق - جاء فى القرآن الكريم ﴿ ونفخ فيه من روحه ﴾ (السجدة : ٩) - الذى نفخ فيه فى عالم الحق ، وهى : الحقيقة المحمدية [٣٠] . والنبى - صلى اللّه عليه وسلم - هو الجنس العالى إلى جميع الأجناس ،

والأب الأكبر إلى جميع الموجودات والناس وإن تأخرت طينته» (٣١) ، و « برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية فى الحضرة الأحدية » (٣٢) ، « فأوجد الحقيقة المحمدية . . . ثم سلخ العالم منها » (٣٣) ، وكذلك نجد الفصل الأخير من كتاب الفصوص شديد الوضوح فى هذا الموضوع ؛ فمحمد – صلى اللّٰه عليه وسلم – هو « أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، ولهذا بُدىء به الأمر وخُتم ، فكان نبيًا وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين » (٣٤) .

ولا مفر لنا من الحديث عن مفهوم آخر مكمل لمفهوم الحقيقة المحمدية ومرتبط به أوثق ارتباط ، إنه مفهوم : « الإنسان الكامل » ؛ « فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم ، فهو الإنسان الحادث الأزلى ، والنشأ الدائم الأبدى ، والكلمة الفاصلة الجامعة ، قيام العالم بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم ، وهو محل النقش ، والعلامة التى بها يختم الملك على خزانته ، وسماه خليفة من أجل هذا ؛ لأنه – تعالى – الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن ، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه فى حفظ الملك ، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل » (٣٥) . وينطبق مصطلح « الإنسان الكامل » – انطباقًا تامًا – على الإنسان الذى يكون بالفعل – وليس بالقوة – فى كل ما خلق له ، أى الإنسان الذى يحقق – بالفعل – صورته الإلهية الأصلية ، فاللّٰه – تعالى – « خلق آدم على صورته » (٣٦) ، ومن هنا كان الإنسان « مجمع البحرين » ، ويجمع فى ذاته بين الحقيقة العليا والحقيقة الدنيا ، « فكأنه برزخ بين العالم والحق » (٣٧) ، والإنسان الكامل هو « القرآن » (٣٨) ، و « عمد السماء » (٣٩) و « الكلمة الجامعة » (٤٠) ، إذ العالم

كله كلمات اللّٰه فى الوجـود ، والإنســان الكامـــل ينطوى عليهــا فى طبيعته الكاملة [٤١] .

إن هذه العبارات لا تنطبق إلا على الحـقيقة المحمدية فقط ؛ لأنها الحـقيقة الوحيدة التى تتصف بهذه الأوصاف المـذكورة ابتداءً وعلى أتم الوجوه وأكملها ، غير أن هذه الأوصاف يمكن أن تفى - بصـورة أو بأخـرى - بالتعريـف بمفـهوم « القطب » أو مفهوم أى كـيان روحى آخر يتولى وظيفة القطب ويقـوم بمهمته الكونية ، وكيفما كان الأمر فإن هذين المصطلحين : الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل ليسـا مجرد مصطلحين مـترادفين على معنى واحد ، وإنما يعـبران عن رؤيتين أو منظورين مخـتلفين ؛ فالمصطلح الأول ينظر إلى الإنســان فى صورته الأصليـة ، بينما ينظر إليـــه المصـــطلح الثـــانى بمـا هو قصـــد أو غاية ، أى باعتـباره « خليفة » عن اللّٰه - تعــالى - . وإذن فالكمال المقصــود فى الإنسان الكامل لا ينبغى أن يؤخذ بالمعنى الخلقى ؛ أى بالمعنى المتصل بالفضائل البطولية وإنما بمعنى « التمام أو « الكمال » [٤٢] . وهذا الكمال فى حقيـقته لا يحصل إلا لمحـــمد ﷺ ، فـهو خــاص به ، وهو المظــهر الأتم الجامـــع للحقيـقة المحمدية ، لكنــه أيضًا وباعتبار آخـر يمثل الغاية القصوى التى تنشـدها وتنتهى إليها كل حياة روحية ، وكذلك هو يمثل معنى الولاية وحدَّها الحقيقى ، فولاية الولى لا تعنى شيئًا أكثر من مجرد الاشتراك أو الوراثة فى ولاية النبى .

ولقد رأينا من قــبل كيــف أن هــذه الوراثة تحصــل بطريق مباشر أو غـير مباشر « ولا يقــال فى أحد من أهل هذه الطريقـة إنه محمدى إلا لشخصين : إما شخص اختص بميراث علم من حكم لم يكن فى شرع قبله ، وإما شخص جـمع المقامـات ثم خرج عنهـا إلى لا مقـام (إشارة إلى الآية ١٣ من ســورة

الأحزاب) (٤٣) كأبى يزيد وأمثاله ، فهذا أيضا يقال فيه محمدى » (٤٤) ، ونلاحظ فى هذا النص أن كلمة « محمدى » فى الحالة الأولى لها دلاله محددة ؛ فهى تنطبق على هؤلاء الذين طبقوا حكمًا من أحكام الشريعة المحمدية فأثمر فى قلوبهم علماً إلهيا ؛ أى طبقوا من شريعته ﷺ حكما لم يكن موجوداً فى الشرائع السابقة ولا مطابقًا لحكم من أحكامها (٤٥) ، وهذه الحالة تتعلق بمحمد - صلى اللّه عليه وسلم - فى إطار وجوده الزمنى التاريخى ، أما فى الحالة الثانية فإن كلمة « محمدى » تنطبق - على عكس الحالة الأولى - على الأولياء الذين قطعوا كل مقامات الطريق الروحى ، وهاهنا ترتبط كلمة « محمدى » ارتباطاً وثيقًا بمعنى الحقيقة المحمدية ذاتها .

ويتابع ابن عربى حديثه - بعد ذلك - فيقول : « وما عدا هذين الشخصين (ممن لا يقال فيه : محمدى بواحد من المعنيين السابقين) فينسب إلى نبى من الأنبياء السابقين » ولهذا ورد فى الخبر : « أن العلماء ورثة الأنبياء » (٤٦) ، ولم يقل : ورثة نبى خاص ، والمخاطب بهذا علماء الأمة ، وقد ورد أيضًا بهذا اللفظ قوله ﷺ : « علماء هذه الأمة كأنبياء بنى إسرائيل » ، ولكن هل يتميز الأولياء الذين يرثون من محمد ﷺ إرثا مباشراً بخصائص تميزهم عن غيرهم من الأولياء الذين يرثونه ﷺ بتوسط أنبياء آخرين ؟ فى جواب هذا التساؤل يقرر ابن عربى - وهو بصدد حديثه عن معنى السكينة - أن السكينة لم تنزل على بنى إسرائيل نزولاً مباشراً ، أى لم تنزل على قلوبهم ، وإنما نزلت فى مكان بعيد عن قلوبهم ، هو : التابوت ﴿ أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ﴾ (البقرة : ٢٤٨) لكنها نزلت على قلوب المؤمنين من أمة محمد ﷺ نزولاً مباشراً ، وهذا هو الفرق - فيما يقول ابن

عربى - بين هذين الفريقين من الأوليـاء : « فكانت آيات بنى إسرائيل ظـاهرة وآياتـنا فى قلـوبنا (٤٧) ، وهـذا هو الفـرق بين الورثـة المحمديين ، و (ورثة) سائر الأنبياء ، فورثة الأنبيـاء يُعرفون فى العمـوم بما يظـهر عليـهم من خـرق العوائد (٤٨) ، ووارث محمد ﷺ مجهول فى العموم معلوم فى الخصوص ؛ لأن خرق عادته إنما هو حال وعلم فى قلبه ، فهو فى كل نفس يزداد علمًا بربه علم حـالٍ وذوق ، ولا يزال كـذلك » (٤٩) . غـير أن هذا الفـرق الأولىّ بين الورثة المحمديـين وورثة الأنبياء لا يشكل إلا نقطة ابتداء ينطلق منـها ابن عربى فى دراسة لتـصنيف الأولياء وبيان طبـقاتهم ونماذجهم ، وسـوف يضع الشيخ الأكبر أيدينـا على فروق حاسمة بين هذه الـنماذج فى دراسته التى يتـابعها فى نصوص أخرى متفرقة فى مؤلفاته .

الهوامش

(١) الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب (مادة : حقق) بيروت ، بدون تاريخ ، جـ ١٠ ص ٥٢ ، انظر أيضاً : لويس جارديه فى دائرة المعارف الإسلامية مادة : « حقيقة » .

(٣) ابن حنبل ٤ ص ٦٦ ، ٥ ص ٥٩ ، ص ٣٧٩ والترمذى ، مناقب ١ ، وفيما يتعلق بنقد ابن تيمية المتكرر لهذا الموضوع انظر مجموعة الرسائل ٤ ص ٨ ، ٧٠ ، ٧١ . هذا ويختار الإمام الغزالى رواية : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وإن كان يفسر الحديث فى إطار أضيق كثيراً من إطار : « الحقيقة المحمدية » ، فالحديث عنده يشير إلى نبوة محمد ﷺ فى التقدير الإلهى قبل خلق آدم - عليه السلام (انظر : المضنون به على غير أهله ، بهامش : الإنسان الكامل ، القاهرة ١٩٤٩ جـ ٢ ص ٩٨) . أما السيوطى فإنه يورد هذا الحديث - فى إجابته على انتقادات السبكى - بلفظ : « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » ، لكنه يذكر فى شرح الحديث كلمة « حقيقة » ؛حيث يقول : « فحقيقة النبى ﷺ قد تكون من قبل خلق آدم ، آتاها الله ذلك الوصف . . . » انظر : الحاوى على الفتاوى ، القاهرة ١٩٥٩ جـ٢ ، ص ١٨٩) .

(٤) الفتوحات ١ ، ص ١٥٠ ؛ ٢ ص ٣٧٦ .

(٥) تفسير الطبرى : تحقيق الشيخ شاكر ، جـ١٠ ص ١٤٣ .

(٦) هذه القصة التى يرويها ابن إسحاق (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧م) يرويها ابن هشام أيضاً فى كتابه : السيرة النبوية ، القاهرة ١٩٥٥ ، جـ١ ص ١٥٥ . فيما يتعلق بأحدث الدراسات عن تطور علم السيرة عند ابن إسحاق وابن هشام انظر فى : La vie du prophéte, éd.par T.fahd , paris,1983 ، مقال : R.G.Khaury ، بعنوان : (les sources Islamiques de la sira avant Ibn Hishâm) وكذلك مقال W.Montgo Mery Watt بعنوان : The reliability of Ibn Ishâq 's sources PP.31 - 43 ، وفى هذا المقال الأخير يفند W تهمة التشيع المنسوبة إلى ابن إسحاق .

(٧) شخصية ورقة بن نوفل شخصية جدّ غامضة وتستحق أن تفرد لها دراسة مستقلة . أما موقفه من النبى وتأكيده على الوحى الإلهى فيجب أن يؤخذ على أنه اعتراف من رجل مُلهم يتحدث باسم رسالة إلهية سابقة ليعلن ابتداء دور جديد من أدوار الرسالات الإلهية . وفى هذا الإطار يمثل اعتراف ورقة - من بعض الوجوه - معنى مماثلاً للمعنى الذى انطوت عليه زيارة ملوك المجوس إلى بيت لحم (انظر : René GU'ENON, le Roiro du monde , Paris, 1950 chap 6) وينطوى اعتراف ورقة على دلالة ذات صلة خاصة بتأكيد القرآن الكريم على بشارة عيسى عليه السلام بمحمد ﷺ (سورة الصف الآية ٦) وهو تأكيد لا نجد له شواهد مماثلة اللهم إلا تأويلات غير صريحة وردت فى إنجيل يوحنا (١٤ : ١٦ ، ١٤ : ٢٦) ، أو تأويلات مطعون فى صحتها اشتمل عليها الإنجيل المنسوب إلى برنابا (نذكر هنا بالمناسبة أن أكثر النظريات احتمالاً فى تحقيق أصل هذا

الإنجيل ومصدره هى نظرية Mikel de Epalza ؛ حيث يعزو تأليف هذا الإنجيل إلى مؤلفين موريسكيين .
انظر مقالة :
" Le milieu hispano - moresque de l' ´Evangile de Barnabé " (Islamochristiana,n . 8 , Rome, 1982, pp 159 - 183)

(٨) الثعالبى : قصص الأنبياء ، القاهرة ١٣٧١ هـ ص ١٦ - ١٧ .

(٩) البخارى : مناقب ٢٣ .

(١٠) ابن سعد : الطبقات ط ليدن ١٩٠٩ ، ١ ص ٥ .

(١١) المصدر السابق ١ ص ٩٦ ، والطبرى : التفسير (القاهرة ١٣٢٣ هـ) ج ٢١ ص ٧٩ ، ونشير هنا إشارة سريعة إلى مقال U.Rubin بعنوان " Pre-existence and light " نُشر فى Israel oriental studies, V,1975,PP.62 - 119 يشتمل على معلومات بالغة القيمة تتعلق بموضوع « النور المحمدى » ، بيد أن إشارتنا السريعة هذه لا تعنى أننا نضرب صفحًا عن هذه الدراسة الشاملة أو المستقصية أو نسقطها من الاعتبار فى دراستنا لهذا الموضوع ، وبرغم أننا لا نستطيع أن نتقبل مقالة « جولد زيهر » التى نعرضها بعد قليل فى هذا الموضوع ، إلا أننا نؤكد أن نقد Rubin لهذا المقال - خصوصا نقده لموقف « جولد زيهر » من أقوال ابن عباس المذكورة ، والذى حاول فيه الرجوع بهذه الأقوال إلى أصول أفلاطونية محدثة - هذا النقد يبدو لنا نقدا مفرطا ومتجاوزًا للحد . . . هذا ويمكن الرجوع فى مسألة النور المحمدى - إضافة إلى المقالات والمؤلفات التى نحيل إليها فى هذا الفصل - إلى : « ماسينيون » فى مقاله المنشور بهذا العنوان أيضا فى دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى ، وكذلك « كوربان » فى كتابه En islam iranien ، انظر فى فهرس المصطلحات الفنية الملحق بآخر الكتاب : الحقيقة المحمدية والنور المحمدى .

(١٢) إسماعيل العجلونى : كشف الخفاء ، بيروت ١٣٥١ هـ ، ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ والزرقانى : شرح المواهب ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ج ١ ٤٦ - ٤٧ . هذا وللحديث روايات عدة متشابهة ، وإن كانت تختلف فى الجزء الأخير من الحديث ، مثل رواية : « إن أول ما خلق اللّه القلم .... » (الترمذى : تفسير ٦٨ ، قدر ١٧ ؛ أبو داود : سنن ، ١٦ ، ابن حنبل ٥ / ٧٣١) ورواية : « أول ما خلق اللّه العقل » ، وفيما يتعلق بمناقشة ابن تيمية لتفسير الصوفية لهذه الأحاديث راجع : مجموع الفتاوى ج ٩ ص ٢٣٢ ، ج ١٨ ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

(١٣) patrologia grecque VI , 397 , B.C .

(١٤) - O . Culmann , le probléme littéraire et historique du roman pseudo clémentin , Paris , 1930 pp 208 sp., 230 sp. ولا مفر لنا من القول بأنه بالرغم من اعتماد كوربان على هذا المصدر ، والقيمة التى يضفيها عليه فإننا لا نستطيع بحال أن نوافقه الرأى فى قبول مقالة : L . Grillo والتى يذهب فيها إلى أن إنجيل برنابا ينقل فى هذه المسألة ومسائل أخرى تعاليم يهودية - مسيحية صحيحة وموثقة . انظر , L . Girillo , Michel . Frémaux : L' ´Evangile de Barnabé , Paris . 1977

(١٥) جولد زيهر : Neuplatonische und Gnostische Elements in Hadith (Zeitschrift für Assyriologie , 1990 , Volxxll , pp . 317 - 344) . انظر أيضاً : أبو العلا عفيفى : نظريات الإسلاميين فى الكلمة (مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، ١٩٣٤م ، ص ٣٣ - ٧٥) ، انظر كذلك مقالاً بعنوان " The Influence of Hermetic Litterature in Muslim Thought " : و B . S . O . A . S . X III, 1950 PP . 840 - 855 .

(١٦) « أعطيت جوامع الكلم » حديث رواه البخارى كتاب : التعبير ١١ ، ومسلم : مساجد ٥ ، وغيرها .

(١٧) هذا النص مأخوذ من تفسير جعفر الصادق ، وهو تفسير ناقص موجود ضمن كتاب : حقائق التفسير للسلمى ، وقد نشر الأب « نويا » تفسير جعفر الصادق فى : Mélanges de lúniversité saint - Joseph (بيروت ١٩٦٨ ، مجلد : XLIII) تحت عنوان : التفسيرُ الصوفى المنسوب إلى جعفر الصادق (p226) ، كما ترجم الأب « نويا » هذا النص - مع اختلاف يسير - فى كتابه : Exégése coranique et langage mystique (بيروت ١٩٧٠ ص ١٦٧) وغنى عن القول أن كلام الإمام الصادق هنا يرتبط ارتباطًا وثيقاً بمسألة التطابق بين الأحرف النورية والأطهار الأربعة عشر فى التشيع الإمامى ، ومع ذلك فقد اقتبس علماء أهل السنة أقوال جعفر هذه - مع أقوال أخرى له أيضًا - واعتبروها أقوالاً شارحة لحقيقة تنتمى إلى ميراث إسلامى ذى أصل واحد ، وسوف نشير فى موضع آخر إلى أن كوربان يرجع أيضًا إلى أقوال الإمام الخامس محمد الباقر باعتبارها مصدرًا من مصادر مسألة : « النور المحمدى » En Islam Iranien , I , pp 99 - 100 .

(١٨) الفتوحات ٢ ، ص ٦ ، ٦٢ ؛ ٣ ص ٤١ ، ٨٦ ، ٣٩٥ ؛ ٤ ص ٢٩٤ ، ٣٧٦ ، وكتاب التجليات ط . عثمان يحيى ، ٣ ص ٣٠٤ . . . وغير ذلك .

(١٩) Massignon : Textes inédits concernant L' histoire de la mystique en pays d' Islam , Paris , 1929 , p . 39 : وقد حلَّل Gerhard Bōwering أهمية موضوع « النور المحمدى » فى ملهب سهل التسترى ، وذلك فى كتابه : .The mystical vision of Existence in classical Islam - برلين - نيويورك : ١٩٨٠ ص ١٤٩ وما بعدها ، ونشير هنا بصفة خاصة إلى ص ١٥٠ ؛ حيث نلتقى بتفسير التسترى للآيات ١٣ - ١٨ من سورة النجم .

(٢٠) الحكيم الترمذى : ختم الأولياء (الفصل الثالث) ص ٣٣٧ .

(٢١) كتاب الطواسين ، نشره ماسينيون سنة ١٩١٣ بباريس ، وهو عبارة عن طائفة من أقوال الحلاج جُمعت بعد وفاته ، ويعود تاريخها إلى الفترة الأخيرة من حياته . راجع فيما يتعلق بموضوع هذا الكتاب ، الطبعة الثانية من la pssion de Hallaj ، باريس ١٩٧٥ ، جـ٣ ص ٢٩٧ وما بعدها . والأقوال التى سنوردها منه فى موضوعنا هذا مقتبسة من ص ٣٠٤ - ٣٠٦ .

(٢٢) القاضى عياض : كتاب الشفاء ، دمشق ١٣٩٢/ ١٩٧٢ .

(٢٣) كتاب المواقف ، دمشق ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢٤) ابن الفارض : التائية الكبرى ، القاهرة ١٣١٠ هـ بشرح النابلسى ، على هامش ديوان ابن الفارض ، البيت رقم ٦٣٩ ص ١٨٩ ، ورقم ٦٣١ ص ١٧٥ . وهناك أمثلة أخرى كثيرة لقصائد المديح النبوى تشتمل على ذكر صريح للحقيقة المحمدية ، منها ما نجده فى كتاب الأدب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى تأليف على صافى حسين ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٣٠ وما بعدها . ومنها قصائد للسيد / أحمد البدوى ، والسيد / الدسوقى وغيرهما ، وسنكتفى هنا بإيراد بعض الشواهد فقط ، لكن تمس الحاجة إلى بحث منهجى منظم فى النبوة يتخطى فيه الباحث ميدان الأدب الصوفى ويتجاوزه إلى تجلية الجانب الإيمانى الاعتقادى خصوصا فى مدرسة الحنابلة أو عند المؤلفين المتأثرين بالاتجاه الحنبلى مثل أبى بكر الآجرى (ت ٣٦٠هـ / ٩٧٠م) فى كتابه . الشريعة ، هذا ويشتمل كتاب Annemarie Schimmel ´s book And Muhammad is

His Messenger , Chapel Hill , 1985 على معلومات وفيرة تتعلق بالصور المختلفة لتعظيم النبى ﷺ وتوقيره .

(٢٥) الفتوحات ، ٣ ص ١٠٧ .

(٢٦) الفتوحات ، ص ١١٨ ، جـ٢ ص ٢٢٠ ، بتحقيق عثمان يحيى .

(٢٧) هذاالتوحيد بين « الحقيقة المحمدية » و « العقل الأول » يعتمد - فى الأساس - على توحيد مماثل بين هذين الأمرين تقرره الأحاديث المذكورة فى هامش ١٢ من هذا الفصل (ص) ، ونلاحظ أن ابن عربى يعبر عن هذا التوحيد أو التطابق ، برواية أو بأخرى من روايات الحديث حسب سياق المقام . انظر على سبيل المثال : الفتوحات ١ ، ص ١٢٥ أول ما خلق الله العقل ، والفتوحات ١ ، ص ١٣٩ إن أول ما خلق الله القلم .

(٢٨) الفتوحات ١ ، ص ١١٩ ، جـ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ، بتحقيق عثمان يحيى ، ويختم ابن عربى عبارته هذه بما يُشعر بسموّ مكانة علىّ بن أبى طالب ، وذلك فى قوله : « وأقرب الناس إليه (محمد ﷺ) على بن أبى طالب » . انظر تعليق : عثمان يحيى على هذه الفقرة (جـ٢ ، ص ٢٢٧ ، سطر ٦) وأيضًا مقدمته لهذا الجزء ص ٣٦ حيث يلاحظ فرقاً بين رواية الأصل الأول لكتاب الفتوحات ورواية الأصل الثانى فى إيراد هذه الفقرة (انظر ط ١٢٩٣ هـ من الفتوحات ، جـ١ ص ١٥٤) ففى رواية الأصل الأول زيادة ذات صبغة شيعية ، وهذه الزيادة تختفى من الأصل الثانى ، ونحن نلفت النظر هنا إلى أن الأصل الأول للفتوحات لا نعرفه إلا من خلال مخطوط يرجع تاريخ نسخه إلى ما بعد وفاة ابن عربى (كان الفراغ من كتابة هذه النسخة سنة ٦٨٣ هـ) ، وعليه فلا يعتبر هذا الأصل موثقاً مثل الأصل الثانى الذى يرجع تاريخه إلى سنة ٦٣٦ هـ والذى نمتلك منه نسخة خطية أصلية بخط ابن عربى نفسه ، أما فيما يتعلق بقضية تحقيق هوية « ختم الولاية » والتى سنتناولها فى موضوع لاحق ، فإن العبارة السابقة قد أمدت (حيدر آملى) بمعطيات فى هذا الموضوع انتهت به إلى تقديم ابن عربى فى صورة المتناقض مع نفسه . (انظر : نص النصوص ص ١٩٥) .

(٢٩) الفتوحات ، ٣ ص ٤٤٣ - ٤٤٤ . ونجد فى هذا الموضوع أيضًا (التطابق) الذى تحدثنا عنه فى هامش ٢٧ من ص (×) كما نجد فيه أيضاً مصطلحات فنية أخرى مقتبسة من شيوخ سابقين ، فمثلاً مصطلح (علم الحق المخلوق به كل شئ) يعود به ابن عربى فى الفتوحات (٣ ص ٢٧) إلى ابن برّجان (ت ٥٣٦/١١٤١) ، الذى يسميه : الحق ، آخذا من الآية الكريمة ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾ (الحجر : ٨٥) كما يعود به أيضًا إلى الإمام سهل بن عبد الله التسترى ، ويسميه العدل . وفى التدبيرات الإلهية (ط نيبرج ص ٢١١) يطالعنا كذلك وصف لدرجات النشأة الكونية ، ولكن مع المضاهاة بينها وبين نشأة الإنسان ، وفى هذا الوصف يشير ابن عربى إلى أولية « الحقيقة المحمدية » .

(٣٠) عنقا مغرب ، القاهرة ١٩٥٤ ص ٤٠ .

(٣١) السابق ، ص ٤١ .

(٣٢) السابق ، ص ٣٦ .

(٣٣) السابق ، ص ٣٧ انظر أيضًا ص ٥٠ - ٥١ .

(٣٤) الفصوص ١ ص ٢١٤ ، انظر أيضاً : كتاب التذكرة ، تحقيق وترجمة : R . DELADRIERE باريس ١٩٧٨ ، الفصل الثانى (La Realité pricipielle de L ENVOY´E) . وفى اعتقادنا أن هذا الكتاب لا يمكن أن ينسب إلى ابن عربى وإن كان يشتمل على ملامح مذهبه ويقتبس كثيراً من نصوصه . وفيما يتعلق

بمشكلة نسبة هذا الكتاب لابن عربي راجع رأى Denis Gril المنشور في : le bulletin critique des annales islamologiques , txx , 1984 , pp . 337 - 339 .

(٣٥) الفصوص ١ ، ص ٥٠ . انظر فيما يتعلق بالإنسان الكامل : رينولد . أ . نيكولسون ، دراسات في التصوف الإسلامي (بالإنجليزية) كمبردج ١٩٣٩ ، الفصل الثاني ، ماسينيون :

L' Homme parfait en islam et son originalité eschatologique (1948) ،

اعيد نشره في : opera minora ، بيروت ١٩٦٣ ، هـ . انظر ايضا : هـ شيدر :

(Die islamische Leher von vollkommenen Menschen) ,Z . D . M . G 79 , 1925 pp . 192 - 268 , Tizutsu, Sufism and Taoism , Tokyo , 1966 , chp . 15 - 17 . وكذلك ، مقال : ر . أرنالديز في دائرة المعارف الإسلامية (ط . الثانية) ، ومقال : سعاد الحكيم في الموسوعة الفلسفية العربية . بيروت ١٩٨٦ ، ١ ص ١٣٤ - ١٤٨ ، وايضًا : Masataka Takeshita : نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل (بالإنجليزية طوكيو ١٩٨٧ . وهذا وقد ترجم Titus Burckhardt الفقرة التي أوردناها من الفصوص بشكل يختلف قليلاً عن ترجمته لذات الفقرة في كتابه , La Sagesse des prophétes , paris (1955 , p25) وهو ترجمة فرنسية - جزئية -لكتاب الفصوص ، كما أهمل في ترجمته لكتاب الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي (De L, Homme Universel , Lyon 1953) الباب الستين الذي خصصه المؤلف لمعالجة قضية الإنسان الكامل (راجع : الإنسان الكامل القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٤ - ٤٨) .

(٣٦) ابن حنبل ، ٢ ص ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٣١٥ ، البخاري ، كتاب الاستئذان باب ١ ، وهذا الحديث يتناوله ابن عربي بالشرح في كثير من مؤلفاته : الفتوحات ، ١ ص ١٠٧ ومواضع أخرى ، أما تسمية الإنسان الكامل بـ : (مرآة الله) - وهي تسمية اخرى له بما هو صورة إلهية - فإنها تعتمد ايضًا على حديث : (إن أحدكم مرآة أخيه) ، الترمذي ، كتاب البر ١٨ ، انظر الفتوحات ١ ص ١١٢ ؛ ٣ ص ١٣٤ .

(٣٧) إنشاء الدوائر ، ط . نيبرج ص ٢٢ .

(٣٨) الفتوحات ، ٣ ص ٩٤ ، وحقيقة الأمر أن هذه التحديدات لا تنطبق - في كتابات ابن عربي - إلا على حقيقة النبي ﷺ ، فهو المقصود من الإنسان الكامل المتصف بالصفات السابقة . ويظهر هذا المعنى أيضًا في نص آخر (الفتوحات ، ٤ ص ٦١) يقول فيه ابن عربي : « فمن أراد أن يرى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ممن لم يدركه من أمته ، فلينظر إلى القرآن ، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه والنظر إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يُقال لها : محمد بن عبد الله بن عبد المطلب » . وهذه المطابقة بين ذاته ﷺ وبين القرآن يؤيدها حديث عائشة حين سُئلت عن خُلُقه فقالت : « كان خُلُقه القرآن » .

(٣٩) الفتوحات ، ٣ ص ٤١٨ (ومن أجل ذلك سمى أيضاً : شجرة ، انظر : اصطلاحات الصوفية ، مصطلح : شجرة) .

(٤٠) الفتوحات ، ٢ ص ٤٤٦ .

(٤١) الفتوحات ، ١ ص ٣٦٦ ؛ ٤ ص ٥ ، ٦٥ .

(٤٢) الحقيقة المحمدية والمظهر الحيواني للإنسان والإنسان الكامل دوائر تتوازى - بالتبادل - مع الدرجات

التى اشارت إليها الآيات الكريمة : ٤ ، ٥ ، ٦ من سورة التين ، وهى : الخلق فى أحسن تقويم ، والارتداد إلى أسفل سافلين ، والصلاح بالإيمان والعمل الصالح .

(٤٣) ﴿ يا أهل يثرب لا مقام لكم ﴾ ونحن نعتمد هنا على تفسير ابن عربى لهذه الآيات فى أكثر من موضع من مؤلفاته (الفتوحات ، ٣ ص ١٧٧ ، ٢١٦ ، ٥٠٠ ، ٤ ص ٢٨ ، مواقع النجوم ص ١٤١ ... إلخ) . ويشير ابن عربى إلى هذا المقام فى رسالة الولاية والنبوة (تحقيق ودراسة حامد طاهر ص ٢١) بقوله : « وليس وراءه مقام ولا مرمى إلا مقام ما لا يقال ، وهو فى سورة الأحزاب » وبرغم إشارة ابن عربى هذه فإن محقق الرسالة لم يتنبه للمقصود من هذا المقام .

(٤٤) الفتوحات ١ص ٢٢٣ ، ٣ ص ٣٥٨ وما بعدها بتحقيق عثمان يحيى .

(٤٥) حسبما يبين ابن عربى فى نص سابق على هذا النص مباشرة فإن الأحكام الشرعية فى الإسلام تتضمن أو تتطابق فى جانب منها مع ما جاءت به الشرائع السابقة من أحكام ، وبرغم هذا التطابق فإن وجوب تعبد المسلم بها نابع من حيث إنها شرع قرره محمد ، لا من حيث إنها جزء من التوراة مثلا ، أو أن هذا النبى أو ذاك قررها فى بعثته ، هذا وتطالعنا فكرة : العلوم الروحانية التى يورثها العمل بالعلوم الشرعية – والتطابق الرمزى بين طبيعة هذين النوعين من العلوم – فى كتاب الفتوحات ، خصوصاً : الأبواب ٦٨ – ٧٢ . كما تطالعنا فى كتاب : التنزلات الموصليه (طبع بالقاهرة ١٩٦١ بعنوان : لطائف الأسرار ، بتحقيق : أحمد زكى عطية وطه عبد الباقى سرور) . وسوف نتناول فى موضع آخر قضية العلاقة بين الشريعة والطريقة .

(٤٦) البخارى ، كتاب العلم ، باب ١٠ ابن ماجه ، المقدمة باب ١٧ . وقد ورد الحديث بروايتين غير مذكورتين فى الصحاح ، وقد مربنا (ص هامش) أن العبارة الغامضة التى وضع ابن عربى رسالة الأولياء شرحًا لها هى العبارة المعزوة إلى الشيخ المهدوى وهى : (علماء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم) .

(٤٧) يربط ابن عربى فى نماذج الأولياء بين « الورثة المحمديين » و « ورثة الأنبياء الآخرين » بالتفرقة التى تبدو فى قوله تعالى ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ﴾ (فصلت : ٥٣) .

(٤٨) تعنى هذه الكلمة فى أدق معانيها تعطيل القوانين الطبيعية وتوقفها ، فهذه القوانين فيما يرى ابن عربى ، وأيضًا فيما يرى معظم المتكلمين ليست أكثر من اطرادات منتظمة يترجمها العقل فى صورة سلسلة من العلل والمعلولات ، وهذه القوانين الطبيعية فى هذا الإطار لا تقيد بحال من الأحوال قدرة اللّٰه تعالى ، وكذلك المعجزة لا تصدم طبائع الأشياء وإن كانت تصدم فكرتنا وعادتنا التى تعودناها حيال هذه الأشياء .

(٤٩) الفتوحات ٤ ص ٥٤ .

الفصل الخامس

ورثة الأنبياء

جــاء فى سفر الخروج « إصحاح ٢٩ - ٣٥ » من الكتاب المقدس : «ولما نزل موسى من جــبل سيناء ، ولوحا الشهــادة فى يده عند نزوله من الجبل ، لم يكن يعلم أن بشــرة وجهه قــد صارت مــشعة من مــخاطبــة الرب له ، فرأى هارون وجمــيع بنى إسرائيل موسى ، فــإذا بشرة وجهه مــشعة ، فخــافوا أن يقتربوا منه (. . .) ولما انتهى موسى من مخاطبتهم جعل على وجهه حجابًا ».

لهذه القصة التوراتية أشباه ونظائر فى بعض القصص الإسلامى [١] ، ابن عربى نفسه يستند إلى فحوى هذه القصة ومضمونها ، ويتخذ منها مثلا يوضح به اتجاهاته العامة التى تحدثنا عنها فى نهاية الفصل السابق ؛ يقول : « وموسى عليه السلام لما جاء من عند ربه كســاه الله نوراً على وجهه يُعرف به صدق ما ادّعاه ، فــما رآه أحد إلا عــمى من شدة نوره ، فكان يتــبرقع حــتى لا يتأذى الناظر إلى وجهه عند رؤيته ، وكان شيخنا أبو يَعْزى بالمغرب موسويّ الورث؛ فأعطاه الله هذه الكرامة ، فكان مــايرى أحد وجهه إلاّ عمى ، فــيمسح الرائى إلى وجهه بثوب مما هو عليه فيرد الله علــيه بصره ، وممن رآه فعمى شيخنا أبو مدين - رحمة الله تعــالى عليهما - حين رحل إليه فمســح عينيه بالثوب الذى على أبى يعزى فردّ الله عليــه بصره ، وخَرْق عوائده بالمغرب مشــهور ، وكان فى زمانى ومــا رأيته[٢] لما كنت عليــه من الشغل ، وكــان غيره مــن الأولياء المحمــديين ممن هم أكبــر منه فى العلم والحال والــقرب الإلهى لا يعرفــهم أبو يــعزى ولا غــيره» [٣] ، وفى نص آخــر يتعلق بالوراثة الموســوية يلفت ابن

عربى نظرنــا إلى كيـفيــة وراثــة الأنبيــاء فــينبه إلى أن الإرث النبــوى قد يكون أحيانًا - إرثًا كاملاً ، وقد يكــون أحيانًا أخرى إرثًا جزئيًا [٤] ،وإن إرث الـولى مـن النبى كليًـا أو جـزئيًا يرتـبط فى الأساس بالأنموذج الروحـى الذى يمثلـه النبى المورث ويختص به ، ولايدع ابن عربى علاقة الإرث بين الولىّ وأنموذجه النبوى إلى مجـرد الانتماء للنبى ، وإنما يقارنه بالأسـباب والصلات التى تحكم نظام الإرث فى علم المواريث ؛ والعلاقة بين الولى وبين إرثه النبوى علاقة تؤثر فى سلوك الولى وتطبعه بخصائص معينة لاتخطئها العين ، وإذا كان ابن عربى قد أفرد بابًا كاملاً من الفتوحـات لمعرفة الأولياء العيسويين[٥] ، ، وهـم الأولياء الوارثون عيسى عليــه السلام وراثة كاملة أو ناقصة ، فـإننا - من جانبنا - نتناول هذا الباب بشئ من التحليل بغية معرفة الإطار الذى يناقش فيه ابن عربى مسألة الإرث فى وجـوهها المخـتلفة ، وذلك على الـرغم مما يتسم به مـحتـوى هذا الإطار أحيانًا من خلط أو فقدان للاتساق المنطقى .

يذهب ابن عربى إلى أن وصف « عيـسوى » يوصف به فى المقام الأول - أتبـاع عيسـى عليه السـلام من الحواريين ؛ على أن مناط الوصف بهـذا الاسم ليس مرده إلى الجـانب التاريخى أو الفتـرة الزمنية التى ظهر فـيها عيـسى عليه السلام ؛ لأن من هؤلاء العيسويين مَن عمِّر وامـتدت به الحياة - كما يقول ابن عربى - حـتى أدرك شرع محـمد ﷺ وآمن به واتبعـه ، ومنهم من لا يزال موجـودًا بيننا حتى اليوم ، وسـنعرف - فيمـابعد - أن ابن عـربى يحدثنا عن ظاهرة المعمـرين هذه باعتبـارها إحدى خوارق العادات ، وهؤلاء المعـمرون - فيـما يرى الشـيخ الأكبـر - قلة أو استـثناء من القاعـدة ، ولذا يرثون مـيراثًا مزدوجًا : يرثون من عيسى عليه السلام ميراثًا مباشرًا من غير حجاب ، مضافًا إليه ما يرثونه منه أيضًا ولكن بتوسط محمـد ﷺ ، ومن هنا يتميز العيسويون الأوائل بفتحين مختلفين ، أو إن شئت بنورين ، وأيضًا بذوقين متغايرين .

وإلى جوار العيسويين الأوائل يوجد العيسويون الثواني ، وهم الأولياء العيسويون الذين وُلدوا في الإسلام ، وهؤلاء لهم ميراث واحد فقط ، يرثونه من عيسى عليه السلام بتوسط محمد ﷺ وأخص خصائص هؤلاء فيما يقول ابن عربي : « توحيد التجريد من طريق المثال » ؛ لأن « وجود عيسى عليه السلام لم يكن عن ذكر بشرى ، وإنما كان عن تمثل روح في صورة بشر ، ولهذا غلب على أمة عيسى بن مريم - دون سائر الأمم - القول بالصورة ، فيصورون في كنائسهم « مُثُلا » ويتعبدون أنفهسم بالتوجه إليها ، فإن أصل نبيهم عليه السلام كان عن تمثُّل ، فسرت تلك الحقيقة في أمته إلى الآن ، ولما جاء شرع محمد ﷺ ونهى عن الصور ، وهو ﷺ قد حوى على حقيقة عيسى وانطوى شرعه في شرعه ، فشرع لنا ﷺ أن نعبد الله كأنا نراه ، وأدخله لنا في الخيال ، وهذا هو معنى التصوير ، إلا أنه نهى عنه في الحس أن يظهر في هذه الأمة بصورة حسية » [٦] ، ومعنى ذلك أن عبادة الله تعالى كأنا نراه ،أي العبادة مع تدخل قوة الخيال أو ملكة الخيال ، هذه العبادة في مظهرها الإسلامي هذا جزء من التشريع العيسوى مؤيد بالشريعة المحمدية ولعل في قوله ﷺ وهو يجيب عن سؤال جبريل عن الإحسان « أعبد الله كأنك تَّراه » إشارة لما تقدم ؛ إذ يلاحظ ابن عربي أن هذا القول لم يتوجه إلينا مباشرة ، وإنما بتوسط مخاطبة جبريل ، فجبريل هو المخاطب مباشرة بالعبادة على هذا النحو ، وهو نفسه الذى تمثل لمريم بشراً سويًا . ونفخ فيها كما ورد في القرآن الكريم في قصة خلق عيسى عليه السلام[٧] ، ، فكان في إجابته ﷺ عن سؤال جبريل بقوله : « أعبد الله كأنك تراه » تذكيراً أو إشارة إلى هذا المعنى، أما الجزء الثاني من الحديث وهو : « فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؛ فهو أمر خاص بأمة محمد ﷺ ، بل هو من أصول هذه الأمة ، والولى العيسوى بما هو مسلم لا يمكن له - بطبيعة الحال - أن يتجاهل هذا الجزء الثاني من حديث جبريل أو يتغافل عنه ، لكنه بما هو ولى فإن الأمر المتضمَّن في الجزء الأول سن الحديث « أعبد الله كأنك تراه » هو الذى يحدِّد الصورة التي

يكون عليها سيره إلى الله تعالى ، ولا يكاد يفرغ ابن عربى من تقسيماته هذه حتى يلفت نظرنا إلى شيخه أبى العباس العريبى[٨] ، كأنموذج أو مثال لهذه الولاية ، إذ كان عيسويًا فى أخريات حياته ، ثم يكشف ابن عربى عن بعض مراحل معينة مرَّ بها - هو نفسه - فى حياته الروحية الخاصة، فيقول عن نفسه إنه كان فى بدايته عيسويًا ثم نُقل إلى الفتح الموسوى ، ثم - من بعد ذلك - إلى هود عليه السلام ، ثم ورث من جميع الأنبياء واحداً وراء الآخر حتى ورث فى نهاية الأمر محمداً ﷺ ، وسوف نعرض فى مناسبات أخرى من بحثنا هذا بعض العناصر التى تكمل مفهوم العلاقة الخاصة ، بل شديدة الخصوص بين ابن عربى والمسيح عليه السلام ، ونكتفى الآن بالقول بأن تأكيد ابن عربى على أمر هذه العلاقة التى كشفت عنها النصوص المقتبسة آنفا ، سوف يزداد وضوحًا فى نصوص وفقرات أخرى من كتاب الفتوحات يصرح فيها ابن عربى بأن المسيح هو شيخه الأول ، منذ دخوله فى طريق القوم[٩] .

ولقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى مسألة « امتداد الحياة » بصورة خارقة للعادة لدى بعض الأشخاص ،وأن من هؤلاء من لا يزال حيًا يعيش فى أمة الإسلام كشاهد على الوحى الإلهى فى الأمم السابقة ، ونبين هنا أن ابن عربى يعود إلى هذه المسألة كرةً أخرى ليقول : « إن فى زماننا اليوم جماعة من أصحاب عيسى عليه السلام ، ويونس عليه السلام ، يحيون وهم منقطعون عن الناس » ، وأنه رأى بنفسه أثراً من آثار شخص من قوم يونس كان يمشى أمامه على ساحل البحر ، يقول عنه ابن عربى : « فَشَبَّرْتُ قدمه فى الأرض فوجدت طول قدمه ثلاثة أشبار ونصفاً وربعاً بشبرى » ، ولقد قَصَّ عليه صديقه أبو عبد الله بن خزر الطَّنجى أنه لقى هذا الشخص الغريب من قوم يونس ، وأن هذا الشخص أخبرهم عن أمور تحدث فى الأندلس فى عام ٥٨٥ هـ (وهو العام الذى لقى فيه ابن عربى هذا الشخص الغريب) وعام ٥٨٦ هـ ، وكان أن حدثت هذه الأمور ، كما قال ، لم يتغير من كلامه حرف واحد[١٠] .

ويحدثنا ابن عربي – في رواية ينتهي بإسنادها إلـى ابن عمر رضى الله عنهما [11] – عن واحد من هؤلاء المعمرين من أتباع عيـسى بن مريم ، غير أنه ينبهنا إلى أن هذه الرواية وإن طُـعن فى طريـق ثبـوتها إلا أن هذا الطـريق صحـيح عـنده « كشفـا » ، أو كما يقول : « صحيح عنـد أمثالنا كشفًا » ، وفحوى هذه الرواية : أن عمـر بن الخطاب وجه كتـابًا إلى « نضلة بن معاوية الأنصـارى » الذى كان موجوداً فى العراق على رأس جـيش هناك ، يطـلب منه الإغارة على ضواحى « حلوان » بالعراق ، وبعد أن أتم « نضلة » مهمـته ، وأثناء سيره بالغنائم لجأ إلى سفح جبل ليـدرك العصر قبل غروب الشمس ، فلمـا أذن سمع من الجبل صوتًا يردد مـعه الأذان ، وحين قال نـضلة أشهد أن مـحمداً رسـول الله ، قال الصـوت : أشهـد أن محـمداً رسـول الله ، هو الدين ، وهو الذى بَشَّـرنا به عيسى ابن مـريم عليهما السـلام ، وعلى رأس أمته تقوم السـاعة ، ثم مالبث الجبل أن انفلق ، وأطلّت هامة الرجل الذى كـان يردد الأذان ولا يُرى شخصه ، وقال : « أنا زُرَيب بن برثلمة وصىّ العبد الصالح عيسى ابن مريم ، أمرنى أن أقيم بهذا الجبل ، ودعا لى بطول البـقاء إلى نزوله من السماء » ثم يدور حوار طويل بين نضلة وزريب يختمه بقـوله : « اقرئوا عمر منى السلام » ويرسل له مع نضلة رسالة يحصى فيـها علامات قيام الساعـة ، وتصل الرسالة إلى عمر فيتذكر قول النبى ﷺ : « إن بعض أوصياء عيسى ابن مريم نزل بذلك الجبل من ناحـية العـراق » ، ثم ما يلبث عـمر أن يرسل إلى بعض أصـحابه يـأمره بالمسير حتى ينزل بهذا الجبل ويقرئ زريبـا السلام ، ويسير صاحب عمر وينزل بالجبل ويقـيم به أربعين يومًا ينادى بالأذان فى أوقاته المعهـودة ، لكنه لا يسمع صـوت هذا الوصىّ ولا يعثـر له على مكان ويقـول ابن عـربى : إن هذا الوصى لايزال موجوداً فى الجبل منقطعًا لعبادة الله لا يعاشر أحدًا .

ويستطرد ابن عربى فى تحليل هذه القصة الغـريبة وبيان ما تنطوى عليه من أبعاد ودلالات روحية ، فيشير إلى أن هذا الوصىّ ومن على شاكلته ، أوصياء أحيـاء لأنبيـاء سابقين ، وهـم – فى نفس الوقـت – من أولياء أمـة محـمد

ﷺ ، وهؤلاء لم تبلغهم دعوة الإسلام بالوسائل العادية للتبليغ ، ولذا فإن الخضر نفسه - شيخ الأفراد - هو وسيلتهم فى تبليغهم دعوة الإسلام ورسالته ، وقد ثبت أن النبى ﷺ نهى عن قتل الرهبان ممن اعتزلوا الناس وانقطعوا فى الجبال لعبادة ربهم ، وأنه قال فى شأنهم : « ذروهم وما انقطعوا إليه »[١٢] ، وهنا يستنبط ابن عربى أن تبليغ الدعوة رغم أنه من الواجبات المفروضة على المؤمنين إلا أنه غير مطلوب فى مثل حالة الرهبان هذه ، مما يدل- فيما يقول ابن عربى - على أن هؤلاء الرهبان كانوا على بيِّنة من أمر ربهم ، ويلاحظ ابن عربى أن مثل هذه الحالات الاستثنائية التى يتولى الله فيها تعليم بعض عباده وتبليغهم - ولا يُشترط أن يكون هؤلاء من أتباع الرسالات السابقة من امتدت حياتهم بشكل خارق للعادة مثل زُريب - تفيدنا فى إزالة ما قد يُتوهم من وجود تعارض ظاهرى بين عموم رسالته ﷺ للناس جميعًا ، الثابت بنص قوله تعالى :﴿ قل يا أيها الناس إنِّى رسولُ الله إليكم جميعًا ﴾ (الأعراف : ١٥٨) وبين ما هو معلوم من عدم بلوغ هذه الدعوة - فى واقع الأمر - إلى كل فرد من أفراد الناس .

وأكبر الظن أن ما يقصده ابن عربى من هذه الإشارة السريعة الغامضة يمكن أن يتضح بصورة أكبر فى ضوء « الوضع الخاص » الذى تقرره الشريعة الإسلامية لهذه الطائفة من العبَّاد والزهاد المنتسبين إلي أديان سابقة نُسخت بمجيئ الإسلام؛ فقد وردت إشارة خاطفة فى كلام ابن عربى عن هؤلاء العبَّاد المُمَدِّين بالمدد الإلهى ، تتعلق بمن كان منهم من أهل الكتاب ، وبما يوجبه وصف أهل الكتاب من دفع الجزية ؛ ذلك أن أداء اليهود والنصارى للجزية المفروضة عليهم ، وما يستلزمه هذا الأداء من إقرارهم على ما هم عليه بحكم مفروض من الشريعة المحمدية ، هذا الأداء يُدخل أهل الكتاب تحت مظلة النظام الإسلامى نفسه ، بحيث يمكن القول بأن شريعتهم الخاصة - التى نسخها الإسلام من الناحية النظرية - تُوفِّر لهم ما يمكن أن نسميه بشريعة سارية المفعول لديهم ، بل إن الإشارة إلى الجزية - فى كلام الشيخ - إشارة صريحة

لتنقل القضية برمَّتها بعيداً عن فئة العُبَّاد والرهبان ؛ لأن هذه الفئة بانقطاعها فى رؤوس الجبال لا تنالهم أحكام الإسلام الموجهة إلى الأفراد بما هم أفراد فى جماعة أو مجتمع ، فلم يَعُد الحديث هنا حدَيثًا عن رهبان منقطعين فى الجبال ، بل هو حديث عن أفراد أهل الكتاب الذين يُطلق عليهم فى الخطاب الدارج فى المجتمعات وصف : « الكفار »(١٣) .

وهذا الاستطراد ، وإن بدا فى ظاهر الأمر خروجا عن المقام ، فهو فى حقيقة الأمر استطراد لازم ؛ لأن ما استطردنا إليه هو بعينه ما مكن ابن عربى من رسم صورة للولاية أكثر سعة وشمولاً من الحدود الضيقة التى حصرت معنى الولاية - فى المجتمعات الإسلامية - فى نطاق محدود ، وأعنى به المستوى الاجتماعى فقط ، ثم يتابع ابن عربى حديثه فى هذا الباب فيقدم لنا وصفًا للخصائص التى يتميز بها العيسويون من الأولياء ، والتى يمكن أن نتعرف عليهم من خلالها ، وأول ما نلاحظه هنا أن ما يتميز به الأولياء العيسويون من كرامات لا بد أن يكون متسقا مع نوع المعجزات التى جاء بها المسيح عليه السلام ، فمثلاً ليس للولى العيسوى فى أُمة محمد ﷺ كرامة الطيران فى الهواء ، وإن كان له كرامة المشى على الماء ، ذلك أن الطيران فى الهواء هو كرامة الولى المحمدى بحكم تبعيته لنبيه فى معنى الإسراء والمعراج ، فهو ﷺ أنموذج هذه الكرامة وأصلها(١٤) ، وكذلك يتميز العيسويون - فيما يقول ابن عربى - بالهمة المؤثرة فى الأشخاص وفى الأشياء ، ولعله يقصد الإشارة إلى الطبيعة الحسية لمعجزات السيد المسيح فى إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى والإخبار بما غاب عنه ، ويتميز العيسويون بالرحمة والشفقة البادية فى سلوكهم ومعاملاتهم بين الناس كافة ، مهما اختلفت أديانهم وتباينت نحلهم ؛ فالولى العيسوى ينظر من كل شىء أحسنه ، ثم ينبهنا ابن عربى إلى أن حقيقة النبى ﷺ جامعة لكل هذه الفضائل ؛ لأن نبوته هى الأنموذج الأتم الذى اجتمعت فيه كل فضائل النبوات السابقة ، ومن ثم اشتملت ذاته ﷺ على كل الخصائص الخُلُقية العليا التى تميز بها كل نبى من الأنبياء

السابقين ، لقد مرَّ ﷺ مع أصحابه على جيفة ميتة فقال بعض أصحابه : ما أنتن ريحها ! وقال النبى ﷺ : « ما أحسن بياض أسنانها » ! لأنه رأى منها شيئًا آخر حسنًا ، وهذه الشفقة العامة التى تنشأ من رؤية الصفات الحسنة أو الأشياء الحسنة فى المخلوقات ، وإدراك ما كمن فيها من جمال وكمال قد لاتكون واضحة غالبًا فى سلوك الولى المحمدى مثلما تكون كذلك فى سلوك الولى العيسوى ؛ لأن صفة الجلال قد تغلب أحيانا صفة الجمال عند النبى ﷺ ووارثيه من الأولياء .

ونتساءل الآن : هل لنا أن نتعرف - خلال تاريخنا الماضى - على شخصيات اختُصت بصفات معينة وتسمَّوا من أجلها باسم الأولياء العيسويين ؟ لقد مرَّ بنا آنفا أن ابن عربى - وهو يتحدث عن شيخه أبى العباس العريبى - حدَّد لنا أنموذج هذا الشيخ ، وأنه كان عيسويًا فى آخر حياته ، وأن ابن عربى عقب بعد ذلك بأنه هو نفسه كان عيسويًا أيضًا ولكن فى بداية دخوله طريق القوم ، ثم انتقل تباعًا إلى المقام الموسوى فالمقام الهودى . . إلخ ، ولندع مؤقتاً حال ابن عربى هذه ، ولكن مع استبقاء الحقيقة التى تقرر أن الولى الواحد قد يتأتى له أن يجمع طوال فترة حياته بين أكثر من ميراث نبوى واحد ، بحيث ينبهم بالضرورة مع هذه المواريث تحديد السمات الخاصة التى تُميِّز أنموذجا أو آخر من هذه المواريث ، وهذه بحد ذاتها عقبة كأداء تعترض طريق البحث وتحول دون التعرف - عبر منهجية منظمة - على نموذج الشيخ الأكبر أو نماذج ولايته ، ومع ذلك فإن بعض الأولياء لهم خصائص معينة تمكننا من التعرف على ميراثهم النبوى ، وقد أكد ابن عربى نفسه على هذا الميراث وأشار إليه فى بعض المواضع فى صراحة ووضوح ، ونورد هنا - على سبيل المثال - أنموذج « الحلاج » الذى تردد ذكره أكثر من مرة فى الباب المخصص لبحث العلم العيسوى ، وهو الباب العشرون من الفتوحات ، ففى هذا الباب يشير ابن عربى بقوله « وهذا كان علم الحسين بن منصور رحمه الله » إلى مذهب الحلاّج واصطلاحه الخاص فى : « الطول والعرض » ، وهما اصطلاحان معروفان

فى كتابات الحلاّج ، وبينهما وبين رمزية « شكل الصليب » مناسبة لاتخطئها العين[١٥] ، وكذلك ما يُنسب للحلاّج فى التراث الصوفى من كرامات وخوارق وأقوال وأشعار[١٦] ، وما يُعرف له أيضًا من أشواق وعذابات ، كل ذلك يؤكد تأكيدًا قويًا على ارتباط الحلاّج بالمقام العيسوى فى الولاية ، لكن لا يصح أن نفهم من هذا الارتباط أى معنى آخر وراء كونه انعكاسًا أو مظهرًا لبُعد واحد من أبعاد كثيرة فى دائرة الولاية المحمدية ذاتها .

وهنا يحذّر ابن عربى من الخطأ الناشئ من سوء فهم كلام الولى فى ميراث من هذه المواريث ، فقد « يظهر من ولى عند موته موسى أو عيسى فيتخيل العامىّ ومَن لامعرفة له أنه قد تهودّ أو تنصّر لكونه يذكر هؤلاء الأنبياء عند موته ، وإنما ذلك من قوة المعرفة بمقامه »[١٧] ، وثمة أنموذج آخر للولىّ العيسوى يمكن أن نتعرف عليه فى يسر وسهولة ، من خلال شخصية عين القضاة الهمذانى[١٨] ، الذى يشبه من وجوه عديدة أنموذج الحلاج أيضًا ، لقد كان عين القضاة تلميذًا لأحمد الغزالى ، واتهم بالزندقة ودعوى النبوة وحُكم عليه بالموت شنقًا ، وقُطعت رأسه بهمذان سنة ٥٢٥هـ / ١١٣١م ، وكان عمره آنذاك ٣٣ عامًا ، وهو العمر الذى رُفع فيه المسيح إلى السماء ، وهو أيضًا عُمر أهل الجنة فى الجنة حسبما يروى البغوى فى مصابيحه[١٩] ، وكثيرًا ما وُصف عين القضاة فى كتب متأخرى الصوفية بأنه « عيسوى المشرب منصورى المسلك » ، أى أن مصدر شرابه الروحى هو عيسى عليه السلام ، وطريقه هو طريق الحسين ابن منصور الحلاج [٢٠] ، ومن الأولياء العيسويين أيضًا : عُبيد الله أحرار ، وهو شيخ من أشهر شيوخ الطريقة النقشبندية فى القرن الخامس عشر الميلادى ، وكان يصرح بأنه « عيسوى » ، وأنه ورث من هذا الاسم قوة « إحياء القلوب » مثلما كان لعيسى عليه السلام قوة إحياء الموتى[٢١] .

ولايخلو عصرنا الحاضر أيضا من واحد من الأولياء العيسويين ، فهذا « ميشيل فالسان » الذى لفت أنظارنا - منذ أكثر من أربعين عامًا - إلى اكتشاف أهمية مفهوم « الوراثة » فى مذهب ابن عربى فى الولاية ، لم يكشف

هو نفســه عن شيء ذى بال فى هذا الموضـوع (٢٢) ،ومع ذلك قـدَّم لنا بضع صفحات قيمة (٢٣) ، عرض فيها للخصائص العيسوية عند ولى مسلم معاصر هو : الشيخ العلوى (المتـوفى سنة ١٩٣٤) ؛ فقد كان لهذا الشـيخ وجه تلوح منه قسمات مسيـحية غامضة يتعذر تحديدها ، ولطالما جذب الشـيخ بلفتات وجهه كثيـرا من الأوروبيين الذين ذهبوا لزيارته ، أما الصـفحات القيـمة التى كتـبها فالسان فقد ركز فـيها بوجه خاص على ظهور شخصية المـسيح أو سماع اسمه بصورة متكررة مصحوبًـا بظهور الشيخ العلوى فى رُؤى ومنامات حدثت لأبناء الطريق فى زاوية « مستغنم » بعد وفاة شيخهم وأثناء بحثهم عن شيخ يخلفه ، ويقول فالسان : إن هذه الرؤى لها - عندنا - دلالات خاصة ، ليس فقط فيما يتعلق بحالة الشيخ العلوى الروحية ، بل أيضًا بوظيفته فى علوم الأسرار { . . } ولقد كانت طريقته التى ينتمى إليها - بقطع النظر عن دورها العادى الذى تقوم به الطرق الصوفية فى الإطار الإسلامى - أداة أو وسيلة أكدت حضور التصوف وفعاليته كطريق للعرفان على تخوم العالم الغربى وحدودَه ، بل حتى فى داخل مجال النفوذ الأوروبى وتأثيره على العالم الإسلامى ، ولم يكن بُدٌّ من أن يُقدَّم التـصوف فى مـدرسة هذا الشـيخ فى قوالب وأسـاليب تتلاءم تـلاؤمًا فـعّالاً والحساسـيات الخاصة للعـقلية الغربية ، وكـانت الجاذبية الآسرة التى مـارسها الشيخ على الكثير من الأوروبيين الذين ما لبثوا أن انقلبوا إلى أتباع ومريدين ، وكذلك الدور الـذى اضطلعت به طريقة الشـيخ فى إدخال التـصوف فى ربوع فرنســا وغيرها من البلدان الأوروبيـة ، كان كل ذلك دليلاً يؤكد مـدى التلاؤم والتناغم بين نمط الولاية الذى يجسده الشيخ العلـوى وطبيعة الوسط الذى قُدِّر للشيخ أن يبشر فيه برسالته كمسلم متصوف(٢٤) » .

ولا شك فى أن نفس هذا النوع من عـلاقة التـلاؤم كان من وراء افـتتـان الغرب المسيحى بالحـلاّج بعد ما كتب عنه ماسينيـون وعرَّف به فى مؤلفاته ، ونفس هذا التلاؤم - أيضًا - قد يفسر لنا الوضع الغريب الذى صار إليه بعض صوفية القرن الثالث عشـر مثل « ابن هود » الذى كان يجتمع إليه مريدون فى منزله

ويتحلقون حوله ليدرس لهم كتاب : دلالة الحائرين لموسى بن ميمون[٢٥] ، فهاهنا يمكن القول بأن هذا الولى موسوى ، أو فى أكبر الظن إبراهيمى ؛ لأن إبراهيم عليه السلام يمثل الأصل المشترك أو نقطة الالتقاد بين اليهودية والإسلام ، لكن ما فى أيدينا من تفاصيل ومعلومات ليس كافيًا ولا دقيقًا بالدرجة التى تؤهل لتكوين رأى حاسم فى الموضوع ، وكذلك ليس فى أيدينا من المعلومات التى يتناقلها المؤرخون عن السيد البدوي (المتوفى (٦٧٥هـ /١٢٧٦م) - وليّ طنطا الشهير - ما يمكننا من الحكم بأنه كان موسوى الولاية ، وذلك بالرغم من وجود « وجه الشبه » بينه وبين أبى يعزى الذى تحدّث عنه ابن عربى فى نص سابق فى بداية هذا الفصل ؛ فقد كان السيد البدوى مُلثَّم الوجه كما هو معلوم من روايات كثيرة ، وبرغم أن بعض المؤلفين من المسلمين أو الغربيين - حاولوا تفسير هذه الظاهرة تفسيراً عاديًا مبتذلا فإن البعض الآخر يؤكد هذه الظاهرة من خلال رواية تقول : إن أحد التلاميذ تجرأ يوما وراهن على رؤية وجه الشيخ ، فلما كشف الشيخ عن وجهه صعق التلميذ ومات من فوره[٢٦] .

وكما أنه لايوجد مفتاح لتفسير الأحلام يستخدمه المرء فى تعبير الرؤى ، كذلك لايوجد مفتاح للأولياء يعرفون به - بصوة مُتيَقَّنة - نوع هذه الولاية أو تلك ؛ ذلك أنه إذا كان الحدس أمراً محتملاً بل واردًا ، وأنه - فى حالات نادرة جدًا - ينبع من بدهيات لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، فإن « العارف » هو الشخص الوحيد الذى يعرف ، بفضل ما يُؤتى من فراسة أو كشف ، كيف يفسر - فى غير لبس ولا خطأ وفى كل الظروف والأحوال - أمارت ميراث النبوة فى شخص الولى ذاته أو فيما يظهر منه من أفعال أو أقوال ، هذا وقد يرث الولى نفسه أنبياء كثيرين ، وقد لايرث إلا جزءا من ميراث نبى واحد من الأنبياء ، ومع كلا الحالين يزداد موضوع علاقة الولى بميراثه تعقيدا وغموضا ؛ لأن الأمارات المميزة تكون حالتئذ إما بالغة الكثرة ، وإما نادرة لاتكفى فى تبين هذه العلاقة .

ولا ينبغى أن نغفل عن حقيقة أن الكلمات النبوية التى ينبنى عليها مفهوم الولاية لا تنحصر فى الأنبياء السبعة والعشرين الذين ورد ذكرهم فى كتاب الفصوص ؛ فقد مر بنا من قبل فى الباب الثالث من أبواب الفتوحات مايفيد استمرار وجود مئة وأربعة وعشرين ألف ولى أو ولاية تساوق مائة وأربعة وعشرين ألف نبى ، جاءوا تباعا منذ بدء الخليقة حسبما يقرره الحديث الشريف، وكما أن الأسماء الإلهية - على كثرتها اللانهائية - ترجع إلى أصول متناهية ، هى « أمهات الأسماء » ، أو حضرات الأسماء »[٢٧] ؛ فكذلك كثرة الأنبياء يمكن أن ترجع إلى نماذج أو صور كبرى تصدر عنها بقية النماذج الأخرى على ما بينها من تفاضل واختلاف ، وهذه النماذج هى الكلمات التى نراها مبسوطة فى كتاب فصوص الحكم فصلا وراء آخر ، وسواء أخذنا عدد الكلمات المذكورة فى الفصوص (٢٧ كلمة) على حقيقته ، أو أخذناه بمعنى آخر ، فهناك - إضافة إلى ما سبق - دوائر أخرى تزخر بكلمات ثوان صغرى تنبثق من الكلمات الكبرى السابقة ، ولها أهمية قصوى فى تحديد هذه النماذج ، ونحن نجهل هويات هذه الكلمات ، بل حتى أسمائها لانعرف عنها شيئا[٢٨] .

وحتى لو حملنا العدد المذكور فى كتاب الفصوص على حقيقته ، وأخذنا فى الاعتبار تلك المعلومات التى يشير إليها ابن عربى فى كتاب الفصوص تلميحا أو إشارة ، وهى معلومات تتكامل مع معلومات أخرى يمكن استنباطها من نصوص الفصوص أو من نصوص غيرها ، مثل النص الذى يسرد فيه قصة مشاهدته لجميع الأنبياء ومثل نصوص كتابه العبادلة[٢٩] ، التى تتميز بشدة الغموض والخفاء ، نقول : حتى لو حملنا العدد على حقيقته ؛ فإن مسألة البحث فى كتابات ابن عربى عن مقاييس علمية يستخدمها الباحث فى هذا الموضوع تعدو أمرا غاية فى الصعوبة ، بل إن عناوين أبواب الفصوص نفسها لتلفت الأنظار إلى العديد من العلوم الروحانية التى يختص بها هذا النبى أو ذاك ، والتى يرثها منهم الأولياء والعارفون ، مثل : علم الأسماء التى اختص بها آدم، وعلم العطايا الإلهية بالنسبة لشيث ، وعلم التنزيه بالنسبة لنوح ،

والخلة بالنسبة لإبراهيم ، والقضاء والقدر لعزير ، والرحمة لسليمان ، والخلافة لداود . . . إلخ . وبرغم كل مانعرفه من معطيات القرآن والسنة عن كل نبى من الأنبياء ، ومع ما نعرفه من كتابات ابن عربى مما يتعلق بهم - عليهم السلام - تصريحا أو حدسا ، فقد بقى فى كتابات الشيخ الأكبر فى هذا الموضوع مساحات شاسعة مستغلقة لاتكاد تبين بشىء ، غير أننا نجد - برغم كل ماتقدم - فكرة مركزية تستعلن فى كل كتابات ابن عربى ، وتظهر فيها واضحة وضوح الشمس ، هذه الفكرة هى أن الأمة المحمدية - ممثّلة فى أوليائها وفى أية لحظة من لحظات تاريخهم - تختصر أو تختزل الحِكم التى نزل بها الوحى على جميع الأمم السابقة منذ بدء الخليقة وعلى امتداد دورات الحياة الإنسانية (٣٠) .

وتُلخص طريقة كل نبى فى إدراك وتحقيق ما نزل عليه وناسبه من الحكمة الإلهية ، وفى ضوء هذه الفكرة المركزية فى نظرية الولاية عند ابن عربى يتكشف لنا فى وضوح معنى التناظر أو التوازى الذى يقيمه ابن عربى بين عدد الأولياء من ناحية وعدد الأنبياء السابقين - المعروفين وغير المعروفين - من ناحية أخرى ، وذلك برغم خفاء العلاقة ودقتها بين أشخاص الأولياء وأشخاص الأنبياء بالنسبة للنظر العادى .

أما ما يذكره ابن عربى فى كتابه الفصوص من حصر النماذج الكبرى للنبوة فى سبعة وعشرين أنموذجا فإنه يتطابق مع عدد أسماء الأنبياء المذكورين فى القرآن الكريم ، وهو الكتاب الذى وصفه الله بقوله : ﴿ ما فرّطنا فى الكتاب من شىء ﴾ (الأنعام : ٣٨) ، مما يعنى أن هذا العدد ينطوى بالفعل وبطريق التضمن على مجموع صور النبوة ونماذجها ، ومن ثم : مجموع صور الولاية أيضا ، بحيث يمثل كل واحد من الأنبياء البالغ عددهم أربعة وعشرين ومئة ألف نبى صورة أو أنموذجا من النماذج الكبرى للنبوة ، ولو كان الأمر على خلاف ذلك - بأن كان عدد الأنبياء المذكورين فى القرآن لايتطابق مع عدد

النماذج الكبرى للنبوة - لكان الله تعالى قد ذكر لنا أسماء أنبياء آخرين يكتمل بهم العدد الكلى الذى تظهر من خلال أشخاصه الصور الجامعة لمعنى النبوة .

ولقد سبق أن بينا أن ابن عربى يستبدل بـ « ذى النون وذى الكفل » - المذكورين ضمن الأنبياء فى القرآن الكريم - « شيثا وخالد بن سنان » فى فصوص الحكم ، ونحن لانجد - فيما نعلم - أى عرض أو شرح لهذه المسألة فى أىٍّ من كتب ابن عربى التى من بين أيدينا ،ومع ذلك فإن هذه المسألة لاتتفق مع المعطيات العامة فى مذهب الشيخ ، ولا مع منظوره الخاص ، اللهم إلا إذا قدّرنا أن « ذا النون » و « ذا الكفل » الذين لايذكر القرآن عنهما أية خصائص محددة ، هما بعينهما : شيث وخالد بن سنان [٣١] ، ، المذكورين فى الفصوص ، ولكن بحسب وظيفتهما فى الدور الخاص بهما من دورات التاريخ ، وباعتبارهما مظهرين معنيين من مظاهر الحكمة الكلية .

ومما يجب التنبه له أن العدد (٢٧) يطابق - كما ذكرنا من قبل - عدد الدجالين الذين هم « أولياء الشيطان » ، وذلك فى مقابل نفس العدد الذى يمثله الأنبياء الكبار الجامعون لصور النبوة كلها ، والمسمّون : أولياء الرحمن [٣٢] ، وينبغى أن نلمح فى نهاية كلامنا هنا الإشارة القوية بين العدد (٢٧) وبين نزول القرآن الكريم نفسه ؛ فقد كان نزول القرآن - كما هو مغلوم - فى ليلة القدر (سورة القدر : ١) ، وهى الليلة التى يحتفل بها المسلمون عامّة فى ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان ،ولقد أشرنا من قبل إلى أن « الإنسان الكامل » - فيما يرى ابن عربى - هو : « أخو القرآن » ، وأن وجه الشبه بينهما هو أن كلا منهما يُسمّى « الكلمة الجامعة » ، ومن هذا المنظور يرى الشيخ الأكبر أن ليلة القدر ليست إلا شخص محمد ﷺ ، وفيما يتم - فى آخر الزمان - اكتمال النبوة والولاية ، إذ ما جاء الأنبياء السابقون عليه ﷺ إلا ليُجَلُّوا بعض مظاهرهما ، وإذن فليلة القدر هى التاريخ الرمزى للرسالة الأخيرة ،وهى أيضًا - بالنسبة للإنسان نفسه - تاريخ للولادة الثانية التى يعود فيها إلى ما كان عليه من قبلُ فى الأزل ، وهذا التطابق بين القرآن والإنسان

الكامل يتأكد بلحاظ أنّ كلا من نزول القرآن وصعود الإنسان الكامل ذى علاقة وُثقى بالعدد (٢٧) ؛ ففى ليلة السابع والعشرين من رجب من كل عام يحتفل المسلمون بحادثة إسراء النبى ﷺ ومعراجه من سماء إلى سماء حتى وقوفه على أبواب الحضرة الإلهية ، بحيث كان منها على مقربة ﴿ قاب قوسين أو أدنى ﴾ (النجم : ٩) وهذان القوسان هما - فى منظور ابن عربى - نصفا الدائرة ، وباجتماعهما تظهر الحقائق الإلهية ، والحقائق الخلْقية ، وتتحقّق الوحدة الحقيقية المشتملة على الكثرة (الوحدة فى عين الكثرة) وهنا نلتقى مرة أخرى بالعدد (٢٧) كتفسير رمزىّ لصعود الإنسان الكامل [٣٣] .

الهوامش

(١) الثعالبي : قصص الأنبياء ، ١٣٧١ هـ ، ص ١٢٣ - ١٢٤

(٢) أبو يعزى هو أحد شيوخ أبي مدين . انظر فيما يتعلق بأبي يعزى V. LOUBIGNAC في مقالة un Saint berbère, moulay bou AZZA, Hespéris, 1944, vol xxxl ؛ والتادلي : التشوّف إلى رجال التصوف ط . أحمد توفيق ص ٢١٣ - ٢٢٢ ؛ وأيضا E.DERMENGHEM في كتابه Le culte des saints dans l'Islam maghrébin ، الطبعة الثانية ، باريس ١٩٨٢ ، ص ٥٩ - ٧٠ ويذكر A. BEL (في كتابه : سيدي أبو مدين وشيخه الدقاق (بالفرنسية) ، باريس ١٩٢٣ ، جـ ١ ص ٣١ - ٦٨) أنه يوجد مؤلّف كامل - غير مطبوع - عن أبي يعزى ألفه أبو العباس أحمد التادلي (المتوفى سنة ١٠١٣هـ / ١٦٠٤م ، وهو غير التادلي المشار إليه آنفا ، والذي عاش في القرن السابع الهجري / التاسع الميلادي) بعنوان « كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى » وقد أُتيح لنا أن نلقي نظرة فاحصة على مخطوطتين من هذا الكتاب ، موجودتين في دير التوملِيلين (Abbey of Toumliline) ، وبهذه المناسبة أقدم شكري لسماحة الأب أمين مكتبة الدير على ما أسداه لنا من خدمات . هذا وتوجد الآن طبعة ممتازة ، بتحقيق أ . توفيق (الرباط ١٩٨٩) لكتاب : « دعامة اليقين » لأبي العباس العزفي (المتوفى ٦٣٣ هـ) وفيما يتعلق بالملابسات الاجتماعية والسياسية التي دفعت أسرة العلويين إلى الاهتمام بهذا الولي ، يُراجع : Jacques Berque : Ulémas, Fondateurs , insurgés du Maghreb Paris, 1982 . ويبدو من كلام ابن عربي عن الشيخ أبي يعزى أنه زار هذا الشيخ أو لقيه ، غير أن ما يتناقله المؤرخون عادة في تاريخ وفاة الشيخ أبي يعزى (٥٧٢هـ / ١١٧٧م) لا يستقيم مع افتراض وجود هذا الشيخ حيًا أثناء فترة تواجد ابن عربي في المغرب ؛ ففي هذا العام (٥٧٢ هـ) كان عمر ابن عربي سبعة عشر عامًا ، وكان لا يزال يقيم في مدينة أشبيلية ، ولم يُعرف عنه أنه غادر بلدته بالأندلس وفارقها إلى بلاد المغرب في تلك الحقبة من حياته ، ولا مفر لنا من القول بأن ما يصرح به ابن عربي في هذا الموضع - ومواضع أخرى مشابهة - إنْ هو إلا خطأ وقع فيه الشيخ وهو يؤرخ لمراحل حياته العملية والروحية ، ومن المحتمل أن يكون ابن عربي قد خلط بين « أبي يعزى » وابنه « أبي علي » ، فهذا أدعى للقبول والتصديق ، أما عن الشيخ أبي مدين (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٧م) فيراجع مقال G. Marçais في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية) ، وبرغم أن كلا من أبي مدين وابن عربي لم يلتق أحدهما بالآخر - في عالم الأشباح - فإن ابن عربي يعتبره واحدًا من شيوخه ويذكره في مواضع عديدة من كتبه (الفتوحات ١ ص ٢٢١ ، و٣ ص ٦٥ ، ٩٤ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ، ٤ ص ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٩٥ ، ومحاضرة الأبرار ، بيروت ١٩٦٨ ، ١ ص ٣٤٤ ، ومواقع النجوم ص ١٤٠ ... الخ) .

(٣) الفتوحات ٤ ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٤) الفتوحات ١ ، ص ٤٨٢ : « فتتفاضل الورثة في الميراث بحكم طبقاتهم ؛ فمن الورثة من يحوز المال كله ، والوارث النصف ، والربع ، والثمن ، والثلث ، والسدس إلى غير ذلك » .

(٥) الباب السادس والثلاثون من الفتوحات (جـ ١ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٦ ؛ جـ ٣ ص ٣٥٦ - ٣٨٩ ط . عثمان يحيى) .

(٦) هذه الفقرة تشير إلى حديث جبريل الذى يقول فيه النبى ﷺ عن الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه » البخارى ، كتاب التفسير (تفسير سورة لقمان) باب ٣، وكتاب الإيمان باب ٣٧ . . إلخ ، ولكلمة « كأن » فى هذا الحديث دلالة هامة ، فهى تجيز استعمال « الخيال » فى الروحانيات .

(٧) فيما يتعلق بتفسير ابن عربى للآية القرآنية (مريم : ١٧) التى تتحدث عن خلق عيسى ، راجع : فصوص الحكم ١ ، ١٣٨ ، ١٣٩

(٨) هذا الشيخ يذكره ابن عربى كثيراً فى مؤلفاته ، وأحياناً يورده بكنيته : « أبو جعفر » وقد خصص له أول ترجمة من تراجم كتاب روح القدس (دمشق ١٩٦٤ ص ٤٦ - ٤٨) ، وانظر أيضًا : الفتوحات ١ ص ١٨٦ ، و٢ ص ١١٧ ، و٣ ص ٢٠٨ ٣٣٦ ، ٣٥٩ ، و٤ ص ١٢٣ .

(٩) الفتوحات ، ١ ص ١٥٥ ، و٣ ص ٤٣ ، ٣٤١ ، و٤ ص ٧٧ .

(١٠) ترد هذه القصة بعينها مرة أخرى فى الفتوحات ، ٢ ص ٤١٥ . هذا ويقابل عام ٥٨٥ وعام ٥٨٦ من الهجرة عامى : ١١٨٩ ، ١١٩٠ من التقويم الميلادى . . وفى هذا التاريخ استطاع أبو يوسف ، يعقوب المنصور (ثالث أمراء الموحدين) أن يصدّ هجمات البرتغاليين والقشتاليين فى شرق الأندلس .

(١١) هذه الرواية التى ننقلها من الفتوحات ، ١ ص ٢٢٣ نجدها أيضًا فى : محاضرة الأبرار ، ٢ ص ١٤٦ وما بعدها .

(١٢) الفتوحات ، ١ : ٢٥٥ ،و٣ : ٣٦٩ (تحقيق عثمان يحيى ، القاهرة ، ١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤) . هذا وقد علق عثمان يحيى - فى الهامش - على رواية ابن عربى لحديث : « ذروهم وما انقطعوا إليه » بقوله : « انظر : صحيح البخارى ، كتاب الأنبياء ، باب ٥٤ ، وصحيح مسلم ، كتاب التوبة ، حديث ٤٦ ، ٤٧ ، وكتاب الزهد ، حديث ٧٣ ، ومسند ابن حنبل ، ٣ : ٣٣٧ ، ٣٤٧ ، وسنن الترمذى ، سورة ٨٥ ، ٢ ، وكتاب المناقب ، باب ٣ ، وسنن ابن ماجه : كتاب الفتن ، باب ٢٣ » . وقد رجعت إلى هذه المصادر ولم أجد ذكرا للحديث كما أورده ابن عربى ، وإن وُجد فى بعضها ما يتعلق بالرهبان بصفة عامة . (المترجم) .

(١٣) انظر فيما يتعلق بهذه القصة : الفتوحات ، ١ : ١٣٥ ، و٢ : ٥٩٢ ، و٣ : ١٤٥ . وقد كانت الفقرة الأخيرة من هذه القصة موضع نقد شديد من قبل مؤلف تركى ، انتهى فيه إلى اتهام ابن عربى بالزندقة ، وقد تولى النابلسى مهمة الدفاع عن الشيخ فى هذه القصة فى رسالة مخطوطة بعنوان : (القول السديد ، مخطوطات الظاهرية ، ١٤١٨ لوحة ١٥٣ - ١٠١ ب) . .

(١٤) وهذا لا ينفى أن الولى ، أى ولى ، يعرف « المعراج » كرمز للمقامات التى يسلكها فى سيره الروحى صوب الولاية الكاملة ، وسوف نتناول هذه المسألة بمزيد بيان فى تحليلنا لرسالة الأنوار فى الفصل الأخير من هذا الكتاب ، وإذن فقصر كرامة الطيران فى الهواء - والمرتبطة بأنموذج المعراج النبوى - على الولى المحمدى دون غيره لايقدح فى عموم المعراج لجميع الأولياء ؛ لأن القصر هنا محصور فى دائرة « حركة الجسم الحسية » وقدرته على الطيران فى الهواء .

١٥ - الفتوحات ، ١ ص ١٦٩ ، وراجع فيما يتعلق بالمصادر الإسلامية لموضوع « رمزية الصليب » مقال Michel Vâlsan بعنوان Symbolisme de la croix المنشور فى مجلة Études Traditio- nelles عدد مارس - يونيو ،وعدد نوفمبر - ديسمبر ١٩٧١ . وهذا المقال يشتمل على تحليل للباب العشرين من الفتوحات كما يتضمن ترجمة فرنسية لنفس الباب أيضًا .

١٦ - ماسينيون وبول كرواس : أخبار الحلاج ، باريس ١٩٣٦ ، النص العربى . وليس من همنا أن نطوّل القول فيما يتعلق بالحلاج ، ولكن نكتفى بالإشارة إلى مؤلفات : ماسينيون ، وفى مقدمتها :الطبعة التى صدرت من كتابه Passion بعد وفاته ، وكذلك كتاب أدنالديز بعنوان « الحلاج أو دين الصليب » - بالفرنسية - باريس، ١٩٦٤ (خصوصًا الفصل الرابع) ، فحقيقة الأمر أن ماسينيون - حتى فى اختيار المفردات التى استخدمها فى ترجمته (وأيضاً فى اختياره كلمة Passion) - كان عاجزًاعن مقاومة ميل داخلى لتنصير الحلاج أو تقديمه فى ثوب « شخصى مسيحى » ، الأمر الذى أيقظ فى بعض دوائر المجتمع المسيحى نوعًا من المصالح المشبوهة ، صاحبها قدر غير قليل من التهوين والتقليل من قيمة الوجوه الأخرى الأصلية للتصوف الإسلامى ، وفى هذا ما يوجب تنبيه القارئ إلى ضرورة اليقظة والحذر وهو يطالع هذه المؤلفات ، ونقول : إن الصدى المسيحى الغريب ، الذى تثيره بعض عبارات الحلاج - خصوصًا عبارته « أنا الحق » ، تلك التى يصعب عدم تقريبها من كلام المسيح ومقارنتها بقوله فى إنجيل يوحنا (١٤ : ٦) : أنا الطريق ، أنا الحق ، أنا الحياة - لامحالة يجرنا إلى كثير من إشكالات الخلط والاضطراب ، غير أن مقاييس الشيخ الأكبر وأنظاره فى هذا المقام هى وحدها الكفيلة بإزالة كل هذه الإشكالات .

(١٧) رسالة الأنوار ، حيدر أباد ١٩٤٨ص ١٦ ، وتحذير ابن عربى هذا قد يساعدنا على التفسير الصحيح للقصة الغريبة التى يقصها علينا الرحالة الفينيسى هرمان لانودلت (Herman Landogt) عن الأمير المغولى دار شيكو ، الذى قُتل بتهمة الهرطقة والزندقة ، يقول لاندولت : إن هذا الأمير تتلمذ على بعض شيوخ التصوف المتأثرين بابن عربى ، وأنه كان يردد فى خلوته باستمرار العبارة التالية : « إن محمدا قتلنى ، وإن ابن الله أحيانى » . وقد استنتج لاندولت من هذه الكلمات أن الأمير المغولى ارتد عن الإسلام واعتنق المسيحية ، وهو استنتاج مشكوك فيه إلى حد بعيد ؛ فمن البعيد جدا - إن لم يكن مستحيلا - أن يرتد أمير مسلم عن دينه ، وأكبر الظن أن هذه الكلمات ليست مقصودة فى معناها الظاهرى القريب ، ولو صدقت هذه القصة فإن التفسير المعقول هو ما يقوله ابن عربى عن الأولياء العيسويين فى الأمة المحمدية ، وقصارى ما يمكن قوله فى هذه القصة - لو ثبتت صحتها - أن هذاالأمير كان عيسوى المشرب . انظر فيما يتعلق بحالات أخرى للأولياء العيسويين مقالة M . Ba- livier بعنوان . Chrétiens secrets et martyrs christiques en Islam المنشور فى Islamoch- ristiana, no. 16, Rome. 1990

(١٨) وفيما يتعلق بعين القضاة انظر : ماسينيون "Passion" فهرس الأعلام والمصطلحات ، مادة : « همذان » وقد كتب عين القضاة رسالة « شكوى الغريب » وهو سجين فى نفس السنة التى قُتل فيها ، وقد نشر هذه الرسالة - مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية - م . عبد الجليل ، فى مجلة : Journal Asiatique (عدد يناير - مارس)

(١٩) البغوى : مصابيح السُّنة ، ٢ ص ١٥٢.

(٢٠) عبد الجليل : المصدر السابق ص ١٢ - ١٢ ، وماسينيون : " Passion " ٢ ص ١٧٧ ، ويلزمنا أن نبين هنا أن استعمال هذه العبارات لاحقٌ تاريخيًا لابن عربى ومتأخر عنه ، مما يدل على قبول دوائر التصوف لمذهب ابن عربى فى الولاية ، وللفروق التي يقيمها للتمييز بين أنواعها وأنماطها ،ومما يُتناقل من خوارق عين القضاة ذات الخصائص العيسوية أنه أحيا الميت (انظر كتابه : التمهيدات ، تحقيق أ . عسيران ، طهران ١٩٦٢) .

(٢١) واجع محمد الرخاوى : الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ . ص ١٥٧ - ١٥٨ ، هذا وتذكرنا عبارة « إحياء القلوب » بقوله تعالى : ﴿ وأحيى الموتى بإذن الله ﴾ (آل عمران : ٤٩) .

(٢٢) انظر: Études traditionelles ، يوليو - أكتوبر ١٩٦٢ ، ص ١٦٦ هامش ٢ ، وص ١٦٩ هامش ١٢.

(٢٣) بعنوان : " Sur le Cheikh AL. Alawi " فى مجلة: Études traditionelles ، يناير - فبراير ١٩٦٨ ، وهذه الصفحات تكملة لبحث نُشر من قبل فى نفس المجلة ، من كتاب: A Moslem Saint of the Twentieth century, London 1961

(٢٤) هذه اللحظات العيسوية التى تميز بها الشيخ العلوى تؤكدها أيضًا بعض الأحداث والتفاصيل التى صاحبت اللحظات الأخيرة قبل موته ، وقد أشار فالسان إلى هذه التفاصيل إشارة حذرة متحفظة ، أنهى بها مقالته التى تحدثت عنها آنفًا ،هذا ويبدو لنا أننا فى حاجة إلى دراسة من هذا النوع عن الأمير عبد القادر الجزائرى الذى تميزت شخصيته وفضائله بصبغة عيسوية كذلك ، وقد كان لهذا الأمير - إضافة إلى ما سبق - دور خاص فى مجال العلاقات بين العرفان الإسلامى والغرب ، وهو دور نأمل أن نكشف عنه فى بعض دراستنا يومًا ما ، ويمكن الرجوع مؤقتا إلى شذرات مبدئية حول هذا الموضوع فى مقدمة وهوامش ترجمتنا الفرنسية لبعض فصول من كتابه : المواقف ، نشرناها تحت عنوان: Écrits spirituels , 1982

(٢٥) الكتبى : فوات الوفيات ، القاهرة ١٩٥١ ، جـ١ ص ١٢٣ - ١٢٥ ، والصفدى : الوافى بالوفيات ، فيسبان ١٩٧٩ ، جـ ١٣ ص ١٥٦ - ١٥٧ . وقد وُلد ابن هود فى مُرسية سنة ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م ، وتوفى بدمشق سنة ٦٩٧هـ / ١٢٩٧م ، وكان على اتصال بمدرسة ابن سبعين (الذى تحدث عن دلالة الحائرين فى رسالته النورية : أنظر رسائل ابن سبعين ، تحقيق بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٥٧) ، ولذلك عدّه ابن تيمية من « الاتحادية » ، وفيما يتعلق بالأسرة الحاكمة من أبناء هود ، راجع : دائرة المعارف الإسلامية ، ط ٢. (أنظر مقال D.M. Dunlop: بعنوان : ابن هود ، شقيق محمد بن يوسف المتوكل ، سلطان غرناطة - بالإنجليزية)

(٢٦) الشعرانى : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٩٥٤ ، ١ ص ١٨٤ . وعن السيد البدوى انظر مقال K. VOLLERS / E . LITTMANN فى دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ ، وفيها إحالات إلى مصادر كثيرة ، لكن نغمة الازدراء البادية من بين السطور - فى هذا المقال - تبعث على الأسى والأسف (فقد وُصم السيد البدوى فى هذا المقال بأنه يمثل أدنى طبقة من طبقات الدراويش وأن قواه العقلية ضعيفة إلى أبعد حد ممكن) ، هذا والأولياء الملثّمون لا يشكلون ظاهرة نادرة فى تاريخ التصوف الإسلامى ؛ فعلى سبيل المثال يورد النبهانى - فى جامع كرامات الأولياء (بيروت ، بدون تاريخ جـ ١ ص ٣٠٨) فى الصفحات التى تسبق مباشرة الفصل المخصص للسيد البدوى- أقوالاً موجزة عن ولى آخر من أولياء القرن السابع الهجرى هو : الشيخ أبو العباس أحمد ، الملقب بالملثم وكان من المعمرين .

(٢٧) انظر الفصوص ، ١ ، ص ٦٥ . وانطلاقا من وجهة النظر هذه يرتب ابن عربى سلاسل متنوعة من أمهات الأسماء ، يعدد منها فى الفتوحات (١ ، ص ١٠٠) أمهات سبعا : الحى ، العالم ، ، المريد ، القادر ، القائل ، الجواد ، المقسط (وقد سقط اسم « القادر » من هذا النص فى طبعة عثمان يحيى) . ويقول ابن عربى : إن هذه الأسماء بنات لاسمين ، هما : المدبر والمفصل وفى الفتوحات (٢ ، ٢ ص٤٣) يجمع أمهات المسائل فى ثلاثين هى : الله والرب والرحمن .

(٢٨) نجد فى قصص التراث الإسلامى ، خصوصا قصص الأنبياء ، وقائع وأحداثا يختلط تاريخها بتاريخ الأنبياء المذكورين ، وهذه الحوادث يُنظر إليها فى الأعم الأغلب على أنها قصص مشكوك فى صحتها ، أو إسرائيليات يهودية ، مصدرها التوراة أو التلمود ، أو مسيحية ، مصدرها الأناجيل وأعمال الرسل ، والنقاش محتدم بين العلماء حول نبوة هذه الشخصيات ، ومع افتراض دخول هذه الشخصيات ضمن دائرة الأنبياء ، فإن مشكلتنا هذه تبقى كما هى لايتغير منها شئ يذكر .

(٢٩) توجد من كتاب العبادلة طبعة شديدة النقص ، لكن يمكن أن نصفها بأنها أول طبعة لهذا الكتاب ، وقد نشرها عبد القادر أحمد عطا ، القاهرة ١٩٦٩ . ومن الملاحظ أن الأسماء الرمزية المصحوبة بالحكم والأمثال الواردة فى هذا الكتاب مطروحة بأساليب مختلفة ، لكنها فى أغلب الأحيان تشتمل على أسماء بعض الأنبياء ، وقد ورد فى متن هذا الكتاب ثلاثة وعشرون نبيا من الأنبياء السبعة والعشرين المذكورين فى الفصوص ، (الأنبياء ، اللذين لم يرد ذكرهم فى هذا الكتاب هم : لقمان ، وشعيب ، وعزير ، ونوح) ، وفى هذا الكتاب يذكر ابن عربى كثيرا من أسماء أنبياء لم يذكرهم القرآن الكريم وإن كانت تذكرهم كتب قصص الأنبياء ، مثل : صموئيل ، ودانيال ، ويوحنا ،وجرجس، ويوشع . وسوف نعرض لكتاب العبادلة بصورة أكثر تحديدا فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

(٣٠) هاهنا يمكن القول بأن ابن عربى يقصد دورات الحياة الإنسانية على وجه التحديد ، فهو يرى أن هناك أكثر من آدم واحد ، تتابع بعضهم فى أثر بعض ، وأن كلا منهم كانت تُفتتح به دورة من دورات الحياة الإنسانية . (الفتوحات ، ٣ : ٣٤٨ ، ٥٤٩) .

(٣١) من الطريف أن نلاحظ أن شيثا » و « خالد بن سنان » المذكورين فى الفصوص يمثلان أقصى الطرفين فى دورة النبوة : ف « شيث » هو أول نبى بعد آدم ، و « خالد بن سنان » هو آخر نبى قبل محمد ﷺ على أننا لو سلّمنا أن العدد (٢٧) هو عدد الأنبياء الكبار ، فلا مفر - والحالة هذه - من عدّ « لقمان » نبيا من الأنبياء ، سواء بالنسبة للأنبياء المذكورين فى القرآن الكريم ، أو فى قائمة ابن عربى فى الفصوص ، وذلك برغم ما هو معلوم عادة من اعتبار « لقمان » حكيما أكثر من اعتباره نبيا ، ونفس الشئ أيضا بالنسبة للعُزير المذكور فى القرآن الكريم (التوبة : ٣٠) . والمفسرون لايعدونه نبيا ، ولا يصفونه بأوصاف الأنبياء ، برغم ما يُعرف عنه من أنه أوتى « التوراة » بعد نسخها ورفعها ، وبرغم ما يوحى به ذكر اسمه مقرونا باسم المسيح فى آية واحدة من خصوصية وتميز فى وظيفته . (يتحدث الطبرى فى تفسيره ١٤ : ٢٠٢ ، تحقيق شاكر - عن عُزيز بوصفه من علماء أهل الكتاب الملهَمين) . وكذلك لايعد السيوطى أيا من لقمان أو العُزيز نبيا من الأنبياء ، ومن ثم يحصر عدد الأنبياء المذكورين فى القرآن فى خمس وعشرين نبيا فقط (راجع : الإتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٣٦٨ هـ ، ص ١٣٧ - ١٤١) .

(٣٢) أنظر فيما سبق الحديث المذكور فى هامش ٢ ، ص ٣٦ ، وينبغى أن نقرر هنا كما قررنا من قبل أن المسيخ الدجال هو « خاتم الدجالين » ، وهو الذى يكون ظهوره علامة من علامات الساعة .

(٣٣) انظر فى موضـوع « تطابق » ليلة القدر والطبيعـة البشرية للنبى ﷺ : الفـتوحات ٤ ، ص ٤٤ . ويرى ابن عربى أن توقيت ليلة القدر وإن كان - بالنسبة لعامة المسلمين - هو ليلة السابع والعشرين من رمضان كل عام ، إلا أن توقيتها بالنسبة للخاصة هو السنة كلها ، غـير أن هذه الليلة لاتحصل معرفتها إلا للعارفين فقط ، فهم الذين يمنحهم الله العلم بها ليغنموا قدر ما يطيقون من العطايا الإلهية التى تحملها إليهم هذه الليلة فى نزولها المتكرر . انظر : الفتـوحات ٣ ، ص ٩٤ ، ١٥٩ ، و٤ ص ٤٨٦ ، ٥١ ، وكتاب الإسـراء ، ص ٥٠ ، وانظر أيضا : تفـسير القـاشانى (المطـبوع باسم تفـسير ابن عربى) ، بيروت ١٩٦٨ ، ٢ ص ٥٥٣ ، تفسير الآية ٩ من سورة « النجم » .

الفصل السادس

الأوتاد الأربعة

يمكن القول بأن نماذج الولاية - كما يحددها ابن عربى - تعكس الاتساع الأفقى لكل المراتب الممكنة للولاية فى صورتها الكلية التى اجتمعت فى النبى ﷺ باعتباره مبدأ هذه الولاية الكلية ومنتهاها فى نفس الوقت ، أما تصنيف الأولياء أنفسهم فإنه مرتبط بمحور رأسى تتوزع على جنباته درجات الأولياء ووظائفهم المختلفة .

ونُذكّر هنا بأن كلمة « الفتح » الإلهى - التى تحدثنا عنها فى موضع سابق - تُلغى من تقدير الولى حدود الزمان وحدود المكان ، وذلك لما يتصف به الولى من علاقة آنية مباشرة مع الله تعالى ، فمع هذه العلاقة تتلاشى مقولة الأين ، وتنعدم مقولة المتى ، ويعود الزمان والمكان مجرد لفظين لامعنى لهما ولا مفهوم ؛ « فلا صباح ولا مساء » عند الولى كما يقول أبو يزيد البسطامى ، وبرغم هذه العلاقة المباشرة بين الله - تعالى - وبين الولى فإن الولاية إذا نظرنا إليها من منظور آخر - أى بحسبانها تعبيرا عن كمال الطبيعة الإنسانية - فلا مفر والحالة هذه من أن تظهر الولاية فى صور وأحوال ترتبط ارتباطا كليا بالطبيعة الإنسانية ، بعبارة أخرى : يُمكن أن يُنظَر للولى باعتباره كائنا غير مُتم ، وذلك لارتباطه بعلاقة مباشرة لا واسطة فيها مع الله تعالى ، هذه العلاقة يعبر عنها « ابن عربى » فى مفرداته اللغوية بالمصطلح العلمى : « الوجه الخاص » ، ومعناه الوجه الخاص للموجود فى كل مخلوق ،

وهذا الوجه متوجه أبداً ودومًا نحـو الله - تعالى - ، كما يعني به أيضًا أن لله فى كل شيء وجهـا خاصـا ، أو مظهرا إلهيـا خاصا ، به يَثْبُت ذلك الشيء ويتحقق[1] ، إلا أنه لابد من أن يندرج الولى فى إطار الزمان ، بحـيث تجرى عليه أحكام الوقت ، وهذا هو الوجه الآخر لارتباط الولى بالسلسلة الروحانية التى ينتمى إليها ، أو لنقل : نوعـية إرثه الذى يرثه من النبى ، غير أنه - فى المقابل - لايخـضع لقوانين المكان ؛ لأنه مـتحرر من الانـحصار فى الجـهات الست التى تحدد إدراكات الشخص العادى[2] ، فمكانه لامكان ، و (« أين » لاأين لها كما يقول الحلاج فى رباعياته الشهيرة) . لكنه - مع تحرره من قيود المكان - يشـغل مكانا محـددا تحديدا دقيـقا فى مـسرح الوجود ؛حـيث يمثل تسلسل الأولياء وتدرجهم محور التنظيم ومبدأ الترتيب فى هذا المسرح ، وهنا ترتبط أنماط الولاية بمراتب الولاية نفسها .

وقد كان الأصل الذى انبثـقت منه مسألة تدرج الأولياء فى نظام هرمى - وكذلك المصطلح الذى استُخدم فى التعبير عن طبقات هذا النظام - مثار جدل فى أدبيات الإسلام ، وكان - فى كل الأحوال - جدلا سابقا على عصر « ابن عربى » نفسه ، وهذا ابن تيمـية يرى أن كل الأحاديث التى قيلت لإثبات هذه المسألـة أو لتبريـرها هى أحاديث مـوضوعة ولا أصـل لها[3] ،ونفس الشيء يقوله ابن خلدون[4] ، وهو يقرر أن هذه الاعتقادات منقولة برُمّتها عن الشيعة ومستعارة من مذاهبهم . أما السيوطى فإنه ينهج نهجا مخالفا لما ذهب إليه كل من ابن تيمية وابن خلدون ، بل إنه ليخصص رسالة كاملة[5] لهذا الموضوع ، تقوم على جملة من الأحاديث النبوية يعدها كلـها من الأحاديث الصحيحة ، وإنا وإن كنا نستشهد بالسيـوطى هنا دون غيره ممن يدرجون معه فى نفس الدرب - فلما تتـميز به شهـادته من قيمة علمـية خاصة ، إذ هى شـهادة صادرة من عالم صوفى مشهور عُرف بتخصصه الدقيق فى الحديث وعلومه ، وفى رسالة السيوطى هذه يطالعنا حـديث نعده ذا دلالة هامة ومغزى خاص ، وفـيه يقول أبو هريرة - رضى الله عنه - راوى الحديث: « دخلت على النبى ﷺ فقال :

ياأبا هريرة ، يدخل علىّ من هذا الباب الساعة رجل من أحد السبعة الذين يدفع الله عن أهل الأرض بهم ؛ فإذا حبشى قد طلع من ذلك الباب أقرع أجدع ، على رأسه جرة من ماء ، فقال رسول الله ﷺ : أبا هريرة ! هو هذا ، وقال رسول الله ﷺ ثلاث مرات : مرحبا بيسار . وكان يرشّ المسجد ويكنسه ، وكان غلاما للمغيرة بن شعبة(٦) .

ونحن نعلم أن تراثا هائلا من الأدب الصوفى سرعان ما تراكم حول مصطلح : « ديوان الأولياء » ، ولا يزال يكثر ويزداد حتى يومنا هذا(٧) ، والولى المستور أو المختفى هو الوصف المتكرر ، أو هو الوصف المحورى الثابت من بين أوصاف أخرى للولى فى هذا التراث ، وقد مر بنا هذا الوصف من قبل فى قوله ﷺ فى الحديث الذى نقلناه فى الفصل الأول من هذا الكتاب : « .... وكان غامضا فى الناس لايشار إليه بالأصابع » وهو نفس الوصف الذى نجده هنا أيضا فى حديث أبى هريرة السابق ، وهذا المظهر من مظاهر الولاية يمكن أن يتضح بصورة أكثر دقة فيما تمدنا به كتب طبقات الأولياء وتراجمهم من مرويات عن الشيخ عبد القادر الجيلانى ، أحد أكابر الأولياء فى القرن السادس الهجرى ، ولهذه المرويات(٨) قيمة خاصة تستمدها من أهمية الشيخ الجيلانى نفسه ، الذى يتردد ذكره كثيرا فى كتابات ابن عربى ، والذى ستتناوله بالحديث بدورنا مرة أخرى فى موضع لاحق من دراستنا هذه ، كما تستمدها أيضا من العلاقة الداخلية الواضحة بين قصص هذا النوع من المرويات التاريخية (التى ينظر إليها فى الأعم الأغلب على أنها قصص شعبية أو حكاية ساذجة) ، وبين أحد العناصر المكونة لنظرية الولاية فى مذهب ابن عربى ، ولا شك فى أن لهذا الإطار قيمة دلالية أكبر من كونها مجرد حكايات للقصص أو السرد التاريخى فقط ، وفيما يلى نورد واحدة من هذه المرويات المتعلقة بالشيخ عبد القادر الجيلانى : « أخبرنا الشيخ أبو الحسن البغدادى المعروف بابن السطنطنة البغدادى قال : كنت أشتغل بالعلم على سيدى محيى الدين عبد القادر ، وكنت أسهر له أكثر الليل أترقب حاجة له ، فخرج من

داره ليـلة فى صـفر سنة ثلاث وخمـسين وخمسـمائة[٩] ، فناولته إبريقا فلم يأخذه ، وقصد باب المدرسة فانفـتح له الباب ، وخرج ، وخرجت خلفه وأنا أقول : إنه لا يشعر بى . ومشى إلى أن قرب من باب بغداد فانفتح له الباب ، وخرج ، وخرجت خلفه ، ثم عـاد الباب مغلقا ، ومشى غيـر بعيد فإذا نحن فى بلد لا نعرفه ، فـدخل مكانا شبيهـا بالرباط ، وإذا فيه ستة نفـر ، فبادروا بالسلام عليـه ، والتجأت إلى سـارية هناك ، وسمعـت فى جانب ذلك المكان أنينا ، فلم نلبث إلا يسيرا حتى سكن ذلك الأنين ، ودخل رجل ، وذهب إلى الجهة التى سمعت منها الأنين ، ثم خـرج يحمل شخصا على عاتقه ، ودخل آخر مكشوف الرأس ، طويل شعر الشارب، وجلس[١٠] بين يدى الشيخ فأخذ عليه الشـيخ الشهـادتين وقص شعر رأسـه وشاربه وألبسـه طاقية وسـماه : محمدا ، وقال لأولئك النفـر : قد أمرت أن يكون هذا بدلا عن الميت . قالوا : سمعا وطاعـة . ثم خرج الشيخ وتركه ، وخرجت خلفه ومشينا غـير بعيد ، وإذا نحن عند باب بغداد فانـفتح كأول مرة ، ثم أتى إلى المدرسة فـانفتح بابها أيضا ودخل داره ، فلما كان الغد جلست بين يديه أقرأ على عادتى فلم أستطع من هيبتـه ؛ فقال : أى بنى ! اقرأ ولا عليك . فأقسـمت عليه أن يبّين لى ما رأيت فقال : أما البلد فنهاوند[١١] ، وأما الستة الذين رأيتهم فهم الأبدال النجباء ، وصاحب الأنين الذى سمـعته هو سابعهـم ، كان مريضا فلما حـضرت وفاته جئت أحضره ، وأما الرجل الذى خرج يحمل شخصا على عاتقه فأبو العباس الخضـر ، ذهب به ليتـولى أمره ، وأمـا الرجل الذى أخذت عـليه الشـهادتين فرجل من أهل القسـطنطينية كان نصرانيا ، وأمـرت أن يكون بدلا عن المتوفى فأُتى به وأسلم على يدى ، وهو الآن منهم . وأخذ (الشيخ) علىّ الا أحدّث بذلك أحدًا وهو حىّ[١٢] » .

وإذا كان كثـير من المرويات الأخرى من هذا النوع ، يفـاجئنا - ويدهشنا فى نفس الوقت - بما يقصه علينا من أن بعض الأفراد المغمورين ممن لايتفردون بميـزة أو بصفـة ذات بال ، فضـلا عن بعض المجاهرين بالمعـاصى والآثام[١٣]

يصلون فجأة إلى أعلى الدرجات فى هذا المجمع الغيبى لديوان الأولياء ؛ فإن المفارقات التى ينطوى عليها الاختيار الإلهى فى هذا الديوان لأشد دهشة وأكثر مفاجأة : إن الرجل الذى قُدِّر له فى هذه القصة أن يتولى فجأة مكانة الأبدال ، وهى - كما سنعرف - من أعلى درجات الولاية والأولياء [١٤] ،لم يكن ليرقى حتى إلى مستوى المسلم العادى المغمور بين الناس ، بل كان روميا كافرا ، وكان وصوله لهذه المرتبة العليا عقيب دخول الإيمان فى قلبه مباشرة[١٥] .

ولا مفر لنا من القول بأن معظم ماكتب عن موضوع : القطب والأوتاد والأبدال فى العصور الأولى فى الإسلام لم يكن من السهل تفسيره أو تحديد المراد منه ؛ فالمصطلح غير منضبط فى معناه ، ومفهومه غير محدد ، وأعداد الأولياء فى كل مرتبة من المراتب ، وأنواع وظائفهم تختلف ، بل تتعارض من مصدر لآخر ، ومع أن الشراح قد بذلوا وسعهم فى تحديد هذه المسائل فإنهم ما استطاعوا أن يتخلصوا من الاضطراب والتضارب فيما يقولونه ،ومرة أخرى يظهر ابن عربى هنا ليكون أول منظم وأول شارح يُفسر هذه الحقائق - بكل ما كانت تضطرب به من قبل من إشارات ورموز وتباين واختلاف - ليقدمها فى إطار شديد الاتساق مع الإطار العام لنظرية الولاية كما يراها فى مذهبه الصوفى ، لكننا نخطىء الخطأ كله لو رحنا نُقيّم طبيعة عمل ابن عربى باعتباره مجرد تصنيف منظم لنصوص مواد علمية موجودة سلفا ، وأن هدفه لم يكن أكثر من بناء هيكل من المصطلحات أكثر دقة وأكثر صرامة ؛ إن طبيعة عمل ابن عربى ليست من هذا القبيل ، إنها - فى الحقيقة - وصف لأمر ينكشف ويتراءى له ، بل إنه ليعدّ نفسه - فى كثير مما يقصد - شاهداً على ما يصف أو يقول ؛ فلقد رأى فى قرطبة خمسة وعشرين قطبا[١٦] من أقطاب ما قبل ظهور الإسلام ، والتقى فى فاس سنة ٥٩٣ هـ بقطب الوقت[١٧] ، وهناك الكثير من الإشارات من هذا النوع نلتقى بها أثناء تحليلنا للنصوص التى نعرضها بعد قليل فى موضوعنا هذا .

وليس من همنا هنا - وكما أوضحنا فى بداية هذه الدراسة - أن نشتغل بتأسيس نظرية حول موضوع : تسلسل درجات الأولياء ، بل ينصبّ اهتمامنا أوّلا وأخيرا على تحليل أقوال يؤكد صاحبها أنها ثمرة يقين مبنى على كشف مباشر ، وتجربة شخصية خالصة ، بل سوف نرى - فضلا عما سبق - أن ابن عربى لم يكن ليتحدث فى الولاية بحسبانه شاهدا عليها فحسب ، بل بحسبانه ذا وظيفة كبرى تؤهله لأن يتحدث عن نفسه بافتخار ، وهو يحتل درجة عالية جداً من درجات الولاية(١٨) .

ولقد تحدث ابن عربى فى أكثر من موضع فى كتاباته عن موضوع القطب والأقطاب(١٩) ،لكن العرض الأكمل والأوفى لهذا الموضوع نجده فى باب طويل جدا فى بداية المجلد الثانى من الفتوحات ، وهو الباب الثالث والسبعون الذى يشتمل على أجوبة الأسئلة التى سألها الحكيم الترمذى ، وسوف نتخذ من هذا النص مرشدا وهاديا في تحديد ملامح هذا الموضوع الذى نحن بصدده .

وأول ما يطالعنا فى هذا النص هونظرات عامة عن « الرسالة » و « النبوة » وفيما يرى ابن عربى فإن النبوة التى خُتمت بمحمد ﷺ هى نبوة التشريع ، وهى منزلة لاتُنال إلا باصطفاء الله - تعالى - واختياره للنبى ، وهذا بخلاف « النبوة العامة » فإنها باقية ومستمرة ، والنبوة العامة لاشرع معها ولا تشريع فيها ، ويمكن أن يُتوصل إليها بطريق الاكتساب ، وإذا كانت أركان الدين هى الرسالة والنبوة والولاية والإيمان ، فإن الرسالة هى الركن الجامع للأركان الثلاثة الباقية ، وقد يبدو أن هاهنا تناقضا بين كون الرسالة ركنا جامعا للأركان الأخرى وبين ما قلناه فى الفصل الثالث من أن الولاية هى الأفق العام الجامع للنبوة والرسالة ، وحقيقة فإن فى هذا الأمر تناقضًا ظاهريًا تثيره مشكلة اصطلاحية صرفة ،ولكى نتفادى هذا الإشكال ونتجنب كل ما يترتب عليه من خلط واضطراب يلزمنا أن نستخدم - فى هذه المسألة - مصطلح « رسول »

بدلا من مصطلح « رسالة » ، وعليه فكل رسول هو فى نفس الوقت رسول ونبى وولى ومؤمن ،والعكس غير صحيح ، أى ليس كل مؤمن وليا ، وليس كل ولى نبيا ، وليس كل نبى رسولا ، وإذن فمنزلة الرسالة ومرتبتها المنزلة الجامعة والمرتبة المشتملة على كل ما عداها من منازل الأنبياء والأولياء والمؤمنين ، وبحيث يستتبع زوال « الرسالة » بالمعنى المتقدم ، زوال النوع الإنسانى كله ، وعليه فلا يخلو العالم الإنسانى من وجود رسول حى بجسمه يكون « قطب » هذا العالم ، ويقول ابن عربى إنه بعد موت النبى ﷺ « أبقى الله من الرسل الأحياء بأجسادهم فى هذه الحياة ثلاثة » ، وأول هؤلاء الثلاثة الذين أبقاهم الله بعد النبى ﷺ إدريس عليه السلام ، الذى تذكره المصادر الإسلامية عادة باسم « أخنوخ » ، أحد أنبياء التوراة ، وإن كان القرآن الكريم (مريم : ٥٦ - ٥٧، والأنبياء : ٨٥ - ٨٦) يذكره باسم إدريس ذكرا صريحا ،ويقتصر فى وصفه على قوله - تعالى - فى الآية الكريمة ﴿ ورفعناه مكانا عليا ﴾[٢٠]. ويقول ابن عربى : إن إدريس - عليه السلام - « بقى حيا بجسده ،وأسكنه الله السماء الرابعة ، والسماوات السبع هن من عالم الدنيا ،وتبقى ببقائها ، وتفنى بفنائها (. .) وأبقى الله فى الأرض إلياس وعيسى (. .) فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمع عليهم أنهم رسل ، وأما الخضر - وهو الرابع - فهو من المختلف فيه عند غيرنا ، لا عندنا ، فهؤلاء (الأربعة) باقون بأجسامهم فى الدار الدنيا ، فكلهم « الأوتاد » واثنان منهم « الإمامان » ، وواحد « القطب » الذى هو موضع نظر الحق من العالم . فما زال المرسلون- ولا يزالون - فى هذه الدار إلى يوم القيامة ، وإن لم يبعثوا بشرع ناسخ ، ولا هم على غير شرع محمد ﷺ ﴿ ولكن أكثر الناس لايعلمون ﴾ النحل الأعراف : ١٨٧ ، ويوسف ٢١، ٦٨ ، والنحل : ٣٨ والروم ٦ ، ٣٠ وسبأ ٢٨ وغافر ٥٧ والجاثية ٢٦) .

« والواحد من هؤلاء الأربعة ـ الذين هم عيسى وإلياس وإدريس وخضر - هو القطب ، وهو أحد أركان بيت الدين ، وهو [يماثل] ركن الحجر

الأسود (فى الكعبة) . واثنان منهم همـا الإمامان ،وأربعـتهم هم الأوتاد ، فبالواحد يحفظ الله الإيمان ، وبالثـانى يحفظ الله الولاية ، وبالثالث يحفظ الله النبوة ، وبالرابع يحـفظ الله الرسالة ، وبالمجمـوع يحفظ الله الدين الحنيف ، فالقطب من هؤلاء لايموت أبداً ، أى لايصعق (. . .) ولكل واحد من هؤلاء الرسل الأربعة من هـذه الأمة فى كل زمان شـخص على قلوبهم مع وجـودهم هـم على نـوّابهم ، وأكثـر الأولـياء من عامة أصحابـــنا لايعرفون من القطب والإمامين والوتد (الشخص الرابع فى هذه المجموعة) إلا النواب (. .) ولهذا يتطاول كل واحـد من الأمة لنيل هذه المقـامات ، فـإذا حصّـوا أو خُصّـوا بها عرفوا عـند ذلك أنهـم نواب لـذلك القـــطب ، ونائب الإمام يعرف أن الإمام (الحقـيقى) غـيره وأنه نـائب عنه ، وكذلك نائب الوتد (. .) وهذه نكـتة فـاعـرف قدرها ، فـإنك لست تراها فى كـلام أحـد منقول عنه أسـرارُ هذه الطريقة » .

وإذا كان من المعروف - بشكل عام فى الإسلام - أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم ابن عـربى أحياء باقون ضـمن عالم الأحيـاء فى السماء كمـا هو الحال بالنسبة لإدريس وعيسى ، أو فى الأرض كما هو الحال بالنسبة لإلياس والخضر ، وإن كان مـعظم الناس لايلتـقى أو يرى هذين الأخيـرين نقول : إذا كـان هذا معروفا من قبل ، فإن الذى نعـرفه هنا - ولأول مرة - هو ما يقرره ابن عربى فى مسألة تولى هؤلاء الأربعة للمراتب العليا فى سلم درجات الولاية والأولياء ، وما فى أيدينا من معلومات سابقـة ، ومعارف متداولة فى هذا الموضوع ، كله يتحدث عن هؤلاء المستـحقين للدرجات العليا وكأنهم نواب مـتتابعون للأوتاد الحقيقيين حسبما يُعبـر ابن عربى ، وهكذا تتأكد العلاقة وتترسخ بين النبوة من ناحية والولاية من ناحيـة أخرى ؛ فالولاية فى جوهرها ليست حقـيقة منفصلة تُوجد مستقلة بـذاتها ومنعزلة عن غيرها ، وإنما هى حقيقـة تعتمد فى وجودها وفى استمرارها إلى آخـر لحظة من لحظات الزمان على الإمداد الذى لا ينقطع من الأنبياء الأحياء فى هذه الدنيا بعد النبى ﷺ .

لكن كيف تتوزع الوظائف بين الأنبياء الأربعة ؟ إن الباب الثالث والسبعين من الفتوحات لايجيبنا بشيء ذى بال حول هذا الموضوع ، وإن كانت نصوص أخرى أمكن لها أن تسد هذا النقص[٢١] ؛ فأما إدريس الذى رفعه الله إلى السماء الرابعة ، أو فلك الشمس ، أو - كما يقول ابن عربى - الفلك الرابع وسط الأفلاك السماوية ، فإن الله أعطاه فى هذه المنزلة « مقام القطبية » ، وأما عيسى وإلياس فهما الإمامان ، وأما الخضر فهو رابع الأوتاد [٢٢]، وهذا التسلسل البادى للعيان - كما تحدده الأوصاف التى سنذكرها بعد هنيهة - ليس فى حقيقته إلا مجرد انعكاس لنظام سرمدى ، هو نفسه أيضا انعكاس لحقيقة أعلى يستمد منها هذا النظام سلطانه وفاعليته ، على أن هناك نصا آخر من نصوص الفتوحات[٢٣] ربما يتعارض فى مضمونه تعارضا ظاهريا مع ما سبق أن قررناه من قبل ، يقول فيه ابن عربى : « وأما القطب الواحد فهو روح محمد ﷺ وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل ، سلام الله عليهم أجمعين » ؛ فإدريس وإلياس وعيسى والخضر - فى إطار هذا النص - ليسوا إلا مظاهر متمايزة للحقيقة المحمدية ، مما يعنى أن هؤلاء هم أيضا مجرد نواب بسطاء للأوتاد .

ثم يبدأ ابن عربى بعد ذلك وصفه التحليلى لطائفة : « رجال الله » مبينا أنهم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة ، ومنهم من تجتمع له هذه الأحوال كلها والطبقات كلها فى نفس الوقت ، ومن بين هذه الطبقات - التى تختلط المقاييس فى تحديدها أحيانا اختلاطًا شديد التعقيد - من له عدد محصور فى كل زمان ، ومنهم من لايحصرهم عدد معين ، فيكثرون فى بعض العصور ويقلون فى البعض الآخر ، وأول هذه الطبقات طبقة الأقطاب ، وهم « الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة كما ذكرنا ، وقد يتوسعون فى هذا الإطلاق فيسمون قطبا كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به زمانه على أبناء جنسه ، وقد يسمى رجل البلد ، قطب ذلك البلد وشيخ الجماعة قطب تلك الجماعة ،لكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم

هذا الاسم مطلقا من غير إضافة ، لايكون منهم فى الزمان إلا واحد ، وهو الغوث أيضا ، وهو من المقربين ، وهو سيد الجماعة فى زمانه .

ومنهم (من الأقطاب) من يكون ظاهر الحكم ، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبى بكر وعمر وعثمان وعلىّ ، والحسن ،ومعاوية بن يزيد ، وعمر بن عبد العزيز(٢٤)، والمتوكل(٢٥)، ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولاحكم له فى الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتى(٢٦)، وكأبى يزيد البسطامى ، وأكثر الأقطاب لاحكم لهم فى الظاهر .

ومنهم الأئمة ، ولايزيدون فى كل زمان على اثنين لاثالث لهما ، الواحد « عبد الرب » ، والآخر « عبد الملك » ، والقطب « عبد الله » ؛ فلكل رجل اسم إلهى يخصه ، به يُدعى عند الله ولو كان اسمه ماكان ،والأئمة فى كل زمان « عبد الرب » و « عبد الملك »(٢٧).

وفى كتاب « منزل القطب » يمدنا ابن عربى بتحديدات أخرى تكمل(٢٨)ماسبق من معلومات عن هذه المراتب الثلاث ، يقول فيها : « القطب مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق ، عليه مدار العالم ، له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق بالخير والشر على حد واحد ، لايترجح واحد على صاحبه ، وهو عنده لاخير ولا شر ، ولكن له وجود ، ويظهر كونها خيراً أو شراً فى المحل لها(٢٩) (. . .) فمنزل القطب حضرة الإيجاد الصرف . . . فإنه الستر العام فى الوجود(٣٠)، (. . .) والحق له متجل على الدوام (. . .) وله من البلاد مكة ، ولو سكن حيثما سكن بجسمه فإن محله مكة ليس إلا ».
ولابد لكل قطب عندما يلى مرتبة القطبية أن يبايعه كل نبات وحيوان وجماد ماعدا الإنس والجان ، إلا القليل منهم (. .) وهنا يكمن تفسير القصة التى يقول فيها ابن عربى : « ولهذا رأيت من رأى الحية العظيمة التى طوّق الله بها جبل قاف(٣١) المحيط بالأرض ، وقد اجتمع رأسها مع ذنبها ، فسلم عليها ، فردت عليه السلام ، ثم سألته عن الشيخ أبى مدين الكائن ببجاية من بلاد المغرب ، فقال لها : وأنّى لك بمعرفة أبى مدين ؟ فقالت : وهل على وجه

الأرض أحد لايعرفه ؟[٣٢] إن الله - تعالى - منذ وضع اسمه على الأرض ما بقى منا أحد إلا عرفه » ، ثم يقول ابن عربى : « هذا حال المحبوب ، فكيف حال القطب ؟ » . ويذكر ابن عربى فى الباب ٣٣٦ من الفتوحات[٣٣] ،وهو الباب الذى خصصه لموضوع مبايعة القطب ، أن كل الأرواح تبايع القطب ، وما منهم روح يدخل عليه للمبايعة إلا ويسأله فى مسألة من العلم الإلهى ويجيبه القطب بإجابة تعلو على مداركه[٣٤] .

ومن ناحية أخرى يصف ابن عربى الأقطاب بأوصاف وخصائص عرفناها من قبل فى معرض بحثنا عن أوصاف الأولياء وخصائصهم ، يقول الشيخ الأكبر : « فأكمل الأقطاب المحمدىّ ، وكل من نزل عنه فعلى قدر مَن ورِث ، فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون ويوسفيون ونوحيون ، وكل قطب ينزل على حدّ مَن ورثه من الأنبياء ، والكل فى مشكاة محمد - عليه السلام - الأمر الجامع للكل ،وهم المتفاضلون فى المعارف ، غير المتفاضلين فى نفس القطبية وتدبير الوجود »[٣٥] .

وإذا كان القطب يتصف بأنه « وجه بلا قفا » وأنه لايخفى عن نظره شىء[٣٦] ،فإنه هو نفسه يختفى عن الأنظار ، والقطب لاتُطوى له الأرض ، ولا يمشى فى الهواء ، ولا على الماء ،ولا تُخرق له العادات إلا نادرا « لأمر يراه الحق فيفعله ، لايكون ذلك مطلوبا له » ، وهو يجوع اضطرارا لا اختيارا ، ولا يتميز بزهد مفرط لافت لأنظار الناس ، والقطب يصبر عن النكاح ؛ فليس ثمة حالة تتحقق له فيها العبودية المطلقة مثل ماتحقق فى حالة النكاح[٣٧] .

وفى كتاب منزل القطب - كما فى غيره من كتب ابن عربى الأخرى - تحديد لطبيعة دور الإمامين[٣٨] ، فهناك الإمام الذى عن يسار القطب ، وله اسم : عبد الرب ، وله صلاح العالم ، وهو سيف القطب ، وهو الذى يخلفه إذا مات ، وإذا مات إمام اليسار قبل موت القطب فإن إمام اليمين يصبح هو إمام اليسار ويأخذ مكانه بتعيين من القطب الرابع . وفيما يتعلق بالشيخ « أبى مدين » الذى

تولى القطبـانية قبل مـوته بساعة أو سـاعتين ، فإن ابن عـربى ينص فى نفس الفقرة على أن اسمه العرفانى هو : عبد الله ، وأن اسم : عبد الرب الذى كان يتسمى به أبو مدين قبل تولى القطبانية انتقل - فى نفس لحظة التولى - إلى رجل ببغـداد (كان من قبل إمـاما على يمين القطب وكـان اسمه عـبد الوهاب[٣٩] . ويبين ابن عربى أن الإمـام الذى على يمين القطب ، واسـمه : عبد الملك ، له مهمة السلطان على عالم الأرواح ،وله علم الأشياء السماوية ، وليس عنده من علم الأرض شىء[٤٠] .

والقطب والإمامـان ، وإن كان يُنظر إليهم بما هم ممثلون لوظائف روحـية خاصـة بهم ، يُنظر إليـهم أيضا بما هم أعـضاء أو عناصـر فى الطبقـة التالـية لطبـقتـهم التى هى طبـقة الأوتـاد الأربعة ، وهذه الطبـقـة تتكون من القطب والإمامين مضافا إليهم الوتد الذى هو نائب عن الخضر .

والأوتاد الأربعة « الواحد منهم يحـفظ الله به المشرق ، والآخر يحفظ الله به المغرب ، والآخر الجنوب ، والآخـر الشمال ، وهذا التقسيم (مـستمد من تقسيم) الكعبة ، وهؤلاء قد يُعبَّـر عنهم بالجبال ، لقوله تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض مهـادا * والجبـال أوتادا ﴾ (النبـأ : ٦/ ٧) فإنه بالجـبال سكن مَـيْد الأرض ، كـذلك حُكم هؤلاء - الذى نتـحـدث عنهم - فى العـالم ، حكم الجـــبال فى الأرض ، وإلى مقامـهم الإشارة بقوله - تعالى - عن إبلـيس : ﴿ ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمـانهم وعـن شـــمائلـــهم﴾ (الأعراف : ١٧) فـيحفظ الله بالأوتاد هذه الجـهات ، وهم محـفوظون من هذه الجهات ، فليس للشيطان عليهم سلطان ، إذ لادخول له على بنى آدم إلا من هذه الجهات ، وأما « الفوق » و« التحت » [فإنهـما لو أضيفا إلى الجهات الأربع المشار إليها هنا] فقد يتعلق أمر الجـهات كلها بالرجال الستة الذين نذكر أمرهم بعد هذا إن شاء الله »[٤١] .

ويقص علينا ابن عربى فى بداية هذا النص أنه رأى من هؤلاء الأوتاد شخصا بمدينة فاس ، يُقال له ابن جعدون ، وكان ينخل الحناء بالأجرة ، وقد خصص له فقرة من كتابه « روح القدس » تمدنا بأوصاف أخرى ، نذكر منها هذا الوصف الذى يستحق تسجيله هنا لأهميته فى إلقاء الضوء على خصائص الأوتاد التى عرفناها من قبل فى بعض الأحاديث النبوية ، وفى كثير من أدبيات التصوف أيضا ، يقول ابن عربي فى وصف ابن جعدون هذا إنه كان : « إذا غاب لم يُفتقد ، وإذا حضر لم يُستشر ، وإذا جاء لا يُوسّع له ، وإذا تكلم بين قوم ضُرب وسُخّف »[٤٢].

وقبل أن نترك هذه الطبقة وننتقل إلى الطبقة الأخرى فى الفصل التالى ، نلفت النظر إلى نقطتين يذكرهما ابن عربى أيضا فى هذا الموضوع : أولاهما خاصة باسم « الأوتاد » ، وفى هذه النقطة يذكر ابن عربى أسماء أخرى تُضاف - بالنسبة لثلاثة منهم - إلى الاسم الذى يُطلق عليهم بما هم أئمة أو أقطاب ، وهذه الأسماء الإضافية هى « عبد الحى وعبد العليم وعبد القادر وعبد المريد » أما النقطة الثانية فهى نقطة أكثر عموما من النقطة الأولى ، وهى تزيل لبسا أو سوء فهم قد ينشأ فى عبارات ابن عربى ، وهنا ينبه الشيخ إلى هذا الأمر فيقول : « وكل مانذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء » وهناك نصوص أخرى تؤكد احتراس ابن عربى هذا وتوضحه ، كقوله : « وهكذا كل طائفة ذكرناهم ، منهم الرجال والنساء » و « وما من صفة للرجال إلا وللنساء فيها مشرب » و « وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال ، ويشتركان فى جميع المراتب حتى فى القطبية »[٤٣].

الهوامش

(١) فيمـا يتـعلق بمصطلح : « الوجه الخاص » انظر الفـتوحات ١ ص ٣١٩ ، ٣٤٧ ، ٢ ص ٢٤٩ ، ٣ ص٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٤٨ ، ٢٦٠ ، ٤ ص ٣١٥ ، الفصوص ، ١ ص ١٧٤ .

(٢) هذا اللاتحدد فى المكان والجهـة - ﴿ فأينما تولوا فثم وجـه الله ﴾ (البقرة : ١١٥) إنما تفسره الطبـيعة الجسمـية للولى ،والتى تجعل منه « وجهًا بلا قفـا » وهذا الأمر مرتبط بوراثة الأنبياء ؛ فـقد كان النبى ﷺ يرى المصلين من خلف ظهره ، وكان يرى بنظرة واحدة جمـيع جهات المكان الست ، وقد ذاق « ابن عربى » هذا المقام كما يقول هو عن نفـسه فى الفتوحات (١ ص ٤٩١ ، ٢ ص ٤٨٦) . ومن هذا القبيل أيضـا ما يُعرف للأولياء من ظاهرة تحرر الجسد من وظائفه العضوية ، فأية حـاسة من الحواس الخمس يمكن أن تحل محل الحاسة الأخرى ، ومن ثم يمكن للولى أن يرى الروائح والطعـوم ، وأن يحس الأشيـاء اللامحسـوسة . (الفتـوحات ، ١ ص ٢٢١) راجع فيمـا يتعلق بهذا النوع من الخـوارق التى تثمرها « تجارب الكشف » عند الولى مـا يقوله الشيخ عبـد العزيز الدباغ عن تجـربته الشخـصية (كتاب الإبريز ، ط القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١٤ - ١٦ ، وأيضـا ٣٥٤) ، وما يقوله الدباغ يعـد من أهم وأندر الوثائق فى هذا الموضوع ، وهو وثيق الصلـة بما يؤكده « ابن عربى » فـى هذا الشأن . انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع : الفتوحات ، ١ ص ٣٢٠ ، التجليات ط . عثمان يحيى ٣ ص ٤٦٢ .

(٣) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ، ١ ص ٢١ - ٢٦ . أنظر أيضا :

. M. U. Memon : Ib Taymiyya Struggle Against Popular Religion, La Haye 1976, p. 65.

(٤) مقـدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ج٣ ،ص ١١٠٩ ، وفـيما يتـعلق بهذا الموضوع الواسع والمعـقد انظر المقال الممتاز لـ : F. de Jong فى « دائـرة المعـارف الإسلامية ، ط . . . الثـانية » مادة : قطـب (مجـلد ٤ ص ٥٤٨ وما بعدها) ، وإن كنا نسجـل عليه أنه لم يقل شيئا عن الفكرة الأساسيـة فى ملهب « ابن عربى » فى هذا الموضوع ، وقـد يكون من المفيد أن نشـير هنا - دون أن ندخل فى تحليلات ومناقـشات تفصـيلية - لمواقف بعض المستشرقين فى هذا الموضوع : أما « ماسينيون » :

(Essai sur les origines du lexique technique, Paris, 1954, pp. 133-134) فـيرى أن « فكرة القطب فكرة قديمة فى الإسلام ، بل هى أقدم مما يظن بها عادة » ، ومـهما قال عنها ابن خلدون فليس بلازم ولا بضرورى أن تكون ذات أصول شـيعيـة إمامية ، وقـد اشتُهـرت هذه الفكرة - مع أدبياتهـا - منذ القرن الرابع الهجـرى ، بل وذُكرتْ فى مصطلحـات صريحة منذ القـرن الثالث الهجرى » . وأمـا « كوربان » (En Islam Iranien, I,p 229, II,p 76, III, p 27g) فعنده أن هذه الفكـرة إنما تعكس رمزًا شيـعيا (ومـفهوم القطب - فى منظـوره - هو تحوير لمفهـوم الإمام) ، ويظن كوربان أن نظام تسلسل الأولياء فى التصوف متأثر بنظام التسـلسل فى الجمعيات الإسماعيلية السرية .

(٥) هذه الرسالة موجودة ضمن كتابه : الحاوى للفتاوى ، القاهرة ١٩٥٩ ، ج ٢ ص ٤١٧ - ٤٣٧ ، وسوف يتبنى ابن حجر الهيتمى (الفتاوى الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٢٢) بعد ذلك - فى القرن اللاحق - موقفا مشابها لموقف السيوطى هذا .

(٦) السيوطى المصدر السابق ٤٢٨ .

(٧) نجد فى كتاب الإبريز لعبد العزيز الدباغ (ص ٣٢٦ وما بعدها) واحدة من أهم وأدق الصور التى تصف ديوان الأولياء وصفا تفصيليا وشاملا .

(٨) انظر على سبيل المثال : الفتوحات ١ ص ٢٣٣ ، ٢ ص ١٤ ، ١٩ ، ٢٢٣ ، ٣٠٨ ، ٣ ص ٣٤ ، ٥٦٠ ، بل إن « ابن عربى » ليوضح فى شهادة التلقى التى اختتم بها كتابه نسب الخرقة ، أنه تلقى الخرقة بمكة من يد الشيخ جمال الدين يونس العباسى الذى أخذها - مباشرة - من عبد القادر الجيلانى ، ويرغم أن « ابن عربى » تلقى الخرقة من أكثر من طريق إلا أن هذا الطريق يقيم علاقة خاصة بينه وبين عبد القادر الجيلانى ، وفيما يتعلق بالشيخ عبد القادر الجيلانى (أو الجيلى ، أو الكيلانى) انظر مقال مرجليوث فى « دائرة المعارف الإسلامية ط . الثانية » ومقال :W. Braune فى نفس المصدر السابق (ط .الأولى) . انظر أيضا أطروحة :

Jacqueline CHABBI : Abd al Qadir al Jilani, idees sociales et politiques, Sorbonne, 1974 Abd al Qadir al Jilani, Personnage historique المنشور فى مجلة Studia islamica (عدد ٣٨ سنة ١٩٧٣ ص ٧٥ - ١٠٦) ومن أوسع المصادر التى ترجمت للشيخ عبد القادر : بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفى (ت ٧١٣ هـ / ١٣١٤م) القاهرة ١٣٣ هـ ، وبهامشه كتاب : فتوح الغيب للجيلانى) . وقد انتحل هذا الكتاب محمد بن يحى التاذفى وصنع منه كتابا بعنوان : قلائد الجواهر ، القاهرة ١٩٥٦ . هذا ويُنسب للجيلانى عدد كثير من المؤلفات خصوصا كتاب : الغنية لطالبى طريق الحق ، وكتاب : الفتح الربانى .

(٩) وهذا التاريخ يعني أن هذه الحادثة قد حدثت قبل وفاة الشيخ بثمانى سنوات حيث يذهب البعض إلى أن وفاته كانت سنة ٥٦١هجرية .

(١٠) وصف هذا الشخص بأنه مكشوف الرأس وطويل شعر الشارب يؤذن بالحكم بأنه لم يكن مسلما ، لأن عادة المسلمين على غير ذلك .

(١١) مدينة من إقليم همذان تقع على مسافة بضعة مئات من الكيلومترات من مدينة بغداد .

(١٢) التاذفى : قلائد الجواهر ، ص ٣١ (الشنطوفي : بهجة الأسرار ، ص ٧٠)

(١٣) انظر فيما يتعلق بالملامح والقسمات المشخصة لهذا النوع من القصص : الحكايات التى تدور حول المريد الصادق والشيخ الكاذب ، والتي يرويها« الدباغ » فى كتابه : الإبريز ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(١٤) وعلى عكس المصطلحات الأخرى التى نلتقى بها فى ثنايا هذا الفصل نجد أن مصطلح : الأبدال قد ورد فى السُنة - على الأقل مرة واحدة - فى حديث : « لاتسبوا أهل الشام فإن فيهم الأبدال . . . » الذى رواه السيوطى فى رسالته السابقة .

١١ - مدينة من إقليم همذان تقع على مسافة بضعة مئات من الكيلومترات من مدينة بغداد .

٩ - وهذا التاريخ يعني أن هـذه الحادثة قد حدثت قـبل الوفاة الشـيخ بثماني سنوات حـيث البعض إلى أن

(١٥) ثـمة أبعاد أخرى ذات دلالات هامـة في هذه القصة نكتفي بالإشارة إليها من غـير شرح ولا تحليل مثل : وجود الخضر ، دور عبد القادر الجيلاني - وواضح من هذه القصة أنه هو القطب - لكن هاهنا شخص زايد على الأبدال السبعة ؛ لأن القطب - كما سنرى - هو من الأبدال ، ثم وجود راوي القـصة كشاهد مأذون له في إفشاء هذه الأسرار فيـما بعد ، وهو موقف لايمكن أن يكون عرضـيا أو اتفاقيا في سـياق هذه الحوادث ؛ بل يوحي بأن الراوي مؤهل أيضا لأن يكون يوما ما من الأبدال ، ثم الخروج في هذه القـصة على القاعدة العامة في شغل المراتب والدرجات ؛حيث تقضي القاعدة في حالة انتقال أحد الأبدال بترقية بديل يخلفه من المرتبة التالية لمرتبة المنتقل .

(١٦) الفتوحات ، ١ ص ١٥١ .

(١٧) الفتوحات ، ٤ ص ٧٦ ، وهذا القطب لم يذكر ابن عربي اسـمه في الفتوحات ، لكنه يتوام مع ما سماه ابن عربي - في الدرة الفاخرة - : الأشكال القبائلي .

(١٨) إن ما يقـدمه ابن عربي من تعـريفات وتحديدات ، وكـذلك البناء الهرمي لتسلسل درجـات الأولياء ووظائفهم ، وكما يتصـوره الشيخ الأكبر ، كل ذلك نجده - في خطوطه العريضة وأحيـانا في خطوط تفصيلية - في معظم الكتب الصـوفية التي تناولـت هذه المشكلات ، ونحن لا نـستطيع - بالطبع - أن نتـعامل هاهنا مع هذه الوثائق الضخمة بالشـرح والتحليل ؛ لأنه علاوة على الكتب التقليدية المعـروفة في هذا الشأن ، لابد من أن نأخذ في الاعتبار هذه الكـتيبات والرسائل الصغيـرة التي قد تفوق الحصر في عددها ، والتي نطالعـها في أدبيات الطرق الصـوفية ، بل مـا تصدره الحركات المتحررة التي لا تسـتند إلى أصول قويمة مثل حركة أنصـار المهدي في السودان ، وستطالعنا - فيما بعد - نماذج أخرى لهذه الحركات ونحن نتحدث عن مفهوم ختم الأولياء ، هذا ولابـد من القول بأن الدقة مفقودة - بشكل عام - في كل التعبيرات والصياغات التي صيغت فيها هذه الموضوعات ، سواء في ذلك صيـاغات الكتب القـديمة أو صياغـات ابن عربي نفـسه : فلا يوجـد ولي في أية بلدة إلا ويقال عـنه إنه صاحب الزمان، ولاشـيخ إلا وتُزعم له القدرة علـى أن يصنع من أتباعـه وتلاميذه أوتادا وأبدالا ، ولا طريـقة إلا وتدّعي امتـيازاً خـاصا يتمـثل في أن قطب الوقت يخرج مـن عباءتهـا في كل عصـر وزمان ، على أن تحديـدات ابن عربي ومقاييسه التي يطرحها في هذا الموضوع تنبه المتأمل وتُبصّره بهذا الاضطراب الذي تقع فيه مثل هذه الكتب .

١٩ - إذا تركنا جانبـا الباب ٧٣ من الفتوحـات وهو الباب الذي نُلخّص منه في هذا الفصل الجـزء الخاص بالموضوع (ص ٣ - ٣٩ من الجزء الثاني من الفـتوحات) فإن هاهنا أبوابا أخرى تسـتحق أن تكون موضع اهتمام في هذا الصدد ، وهذه الأبواب هي : البـاب ٢٧٠ (ج٢ ص ٥٧١ - ٥٧٤) ؛ الباب ٣٣٦ (ج٣ ، ص ١٣٥ - ١٤٠) : الأبواب ٤٦٢ - ٥٥٦ (ج٤ ، ص ٧٤ - ١٩٦) . انظر أيضـا رسائل أخرى مـختـصرة مثـل : حلية الأبدال ،حيدر أباد ١٩٤٨ ، وكتاب منزل القطب ، ورسالـة الأنوار ، وكتاب التراجم (وهذه المصادر الثلاثة ط . حيدر أبـاد ١٩٤٨) ، ومواقع النجوم ، القاهرة ١٩٥٦ ، أمـا رسالة مبايعـة القطب - التي لم يسجل لها عـثمان يحيى أي مخطوط مستقل في مصنفه عن مؤلفات ابن عربي - فهي نفس الباب ٣٣٦ من أبواب الفتوحات .

(٢٠) انظر فى هذا الموضوع مقـاله « فاجدا » فى « دائرة المعارف الإسلامـية، ط . ٢ » مادة : إدريس ، ويمكن أن تتسع المصـادر المذكورة فى مقـال « فاجدا » لتـشمل - إضافـة إلى الفقرة التى نلخـصها هنا من كـتاب الفتوحات ، (ج ١ ص ٥) - الفصل الرابع من كتـاب « فصوص الحكم » (ط . عفيفى ، ١ ص ٧٥ - ٨٠) والفصل الثـانى والعشـرين (ص ١٨١ - ١٨٧) وفى هذا الفصل يشتـبه الأمر بين « إدريـس وإلياس » عليهـما السلام . .

وفاته كانت سنة ٥٦١ هجرية .

(٢١) انظر الفتوحـات ، ٢ ص ٤٥٥ ، وكتاب الأسفار ، حيدر أبـاد ١٩٤٨ ، ص ٣٢ ، وترجمان الأشواق ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ٢٤ .

(٢٢) نلاحظ أن الخاصة الرباعية فى هذا النظام ، والتى ترتبط ارتباطا ظاهرا بالأركان الأربعة للكعبة ، هى أيضا ذات ارتبـاط وثيق بالدرجات الأربع للظهـور الكونى ، كمـا سنرى حين نعرض لتحليل فـكرة ابن عربى فى الكون .

(٢٣) الفتوحات ، ١ ص ١٥١ .

(٢٤) الأقطاب الذين يذكرهم ابن عربى هنا هم : أولا ، الخلفاء الراشـدون ثم الحسن بن علىّ الذى اختاره المسلمون خليفة عليـهم ، وقد تنازل عنها لمعاوية مؤسس الدولة الأموية ، ومعـاوية هذا جد معاوية بن يزيد الذى حكم أياما معدودات (أربعين يوما فيما يقول بعض المؤرخين ، ويومين أو ثلاثة فيما يقول البعض الآخر ، انظر ما يقوله عنه ابن عربى فى فقـرة من كتابه : محاضرات الأبرار ، دمشق ١٩٦٨ ، ج ١ ص ٦٧ . وصـحة نسبة هذا الكتاب لابن عربى ثابتة ولا تقبل نزاعا ، وذلك برغم مـا أُثير حولها من تشكيكات . راجع : بروكلمان ، الملحق ١ ، ٧٩٩ - انظر أيضا : السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢١٠ - ٢١١) وقد مات معاوية بن يزيد وعمـره ثمانون عاما ، أما عمر بن عبد العزيز فهو ثامن الخلفاء من بنى أمية واشتُهر بورعه وتقواه ،واستمرت خلافته من صفر سنة ٩٩ هـ حتى رجب من سنة ١٠١ هـ .

(٢٥) المتوكل (٢٠٦ - ٢٤٧) هو الخليـفة العاشر مـن خلفاء بنى العباس ، انتـهت على يديه المحنة التى اصطلى بنارها أهل السنة بسبب قولـهم بقدم القرآن الكريم ، والتى بدأها الخليفة المأمون الذى كـان يناصر مذهب المعتزلة فى مقولتهم الشهيرة : حدوث القرآن الكريم .

(٢٦) أحمد بن هارون الرشيد : ابن الخليفة العباسى الخامس ، يذكره ابن عربى فى مواضع عديدة من كتبه : التنزلات الموصلية (القاهرة ، ١٩٦١ ، وقد طُبع تحت عنوان : لطـائف الأسرار ص ١٩٤) والفـتوحـات ، ٢ ص ١٥ (حيث يذكر ابن عربى أنه التـقى به فى الكعبة يوم الجمعة سنة ٥٩٩ هـ أى بعد وفـاة أحمد بن هارون بقرون عدة) وأيضا الفتوحات ، ٤ ص ١١ .

(٢٧) الفتوحات ، ٢ ص ٦ .

(٢٨) كتاب منزل القطب (ضمن رسائل ابن عربى) ص ٢ .

(٢٩) يعنى أن مهمة القطب إنما تكون في مستوى « إيجاد » الأشياء ، لافى مستوى « وجودها » ، وفى هذا المستوى الثانى تتصف الأشياء بالخير أو الشر .

(٣٠) وهذه التسمية الغريبة ربما يبررها أن « القطب » بصورة أو بأخرى ، يمكن أن يكون واسطة بين الله والخلق .

(٣١) فيما يتعلق بالخصائص الطبيعية لهذا الجبل - فى أدبيات الإسلام - انظر مقال A. miqelg: M.Stkeck فى « دائرة المعارف الإسلامية ط ، ٢ » مادة : قاف .

٣٢ - كتاب منزل القطب ، ص ٤ ، ويذكر ابن عربى فى مواضع أخرى (كتاب منزل القطب ، ص ١٢ ؛
(٣٣) الفتوحات ، ص ٣٥ - ١٤٠ .

(٣٤) يستثنى ابن عربى من هذه المبايعة « العالية » من الملائكة ، وهم « المهيّمون » الغارقون أبدا فى تأمل الجمال والجلال الإلهيين ، وهؤلاء لايشعرون بشئ ، حتى إنهم ليجهلون هذا العالم الموجود ، ويُسمى « المهيّمون » أيضا بالملائكة الكروبيين .

(٣٥) كتاب منزل القطب ، ص ٦ .

(٣٦) المصدر السابق ، ص ٢ .

(٣٧) الفتوحات ، ٢ ص ٥٧٣ - ٥٧٤ .

وكتاب مواقع النجوم ، ص ١٣٩ - ١٤٠) أن أبا مدين ظل إماما حتى إذا ما قَرُب موته بساعة أو ساعتين
(٣٨) تشتمل المصادر التى أحلنا إليها فى أوصاف القطب على فقرات عديدة تتعلق بخصائص « الإمامين » وأوصافهما .

(٣٩) كتاب منزل القطب ، ص ١٢.

(٤٠) يلمح « ابن عربى » فى الباب ٢٧٠ من الفتوحات ، وفى مواقع النجوم ص ١٣٩ ، إلى نوع من التوافق بين الوظائف الثلاث للقطب والأئمة ، وبين الآيات الثلاث : ﴿ قل أعوذ برب الناس ، ملك الناس ، إله الناس ﴾ (المذكورة فى بداية سورة الناس : ١ - ٣) . وهذه السورة - كما هو معروف - من المعوذات ، وهذا التوافق لابد أن يكون له مغزى إذا نُظر إليه فى إطار الأنماط المختلفة للتعوذ التى يتعوذ بها المؤمنون فى هذه الآيات الكريمة ، ويبقى أن نشير هنا إلى أنه لامفر من القول بأن ثمة تناقضا بين معظم نصوص ابن عربى المتعلقة بأسماء الإمامين ، وبين نص الفتوحات (ج٢ ص ١٧١) المتعلق بهذات الموضوع ، فقد ذكر ابن عربى فى هذا النص أن الإمام الذى على يمين القطب يُسمى عبد الرب ، وهذا خطأ من ابن عربى أو من الناسخ ، أو نفترض أنه حدث « عكس » فى منظور وضع الإمامين : فالإمام الذى على يسار القطب نُظر إليه على أنه موجود على يمين القطب ، والذى على يمينه نُظر على أنه موجود على يساره .

(٤١) الفتوحات ، ٢ ص ٧ وفيما يتعلق بطبقة الأوتاد ، والطبقة التى تليها وهى طبقة الأبدال ، انظر الفتوحات ، ١ ص ١٥٢ - ١٦١ (الباب ١٥، ١٦) .

(٤٢) روح القدس ، ص ١٢١ . ط . القاهرة ١٩٨٩ . هذا وقد مات ابن جعلون فى فاس سنة ٥٩٧ هـ .

خُلعت عليه خلعة القطبية ، ونُزعت عنه خلعة هذه الإمامة (سنة ٥٩٤ هـ) ، هذا ونجد نفس القصة - ولكن بصورة أكثر تفصيلا - فى رسالة روح القدس ، وفيها أن الشخص الذى رأى الحية وحدثها هو

(٤٣) النصوص الثلاثة منقولة على الترتيب من : الفتوحات ، ٢ ص ٢٦ و٢ ص ٣٥ و ٣ ص ٨٩ .

: موسى أبو عمران الصّدرانى ، ولهذا الرجل قصة نتعرض لها فيما بعد .

الفصل السابع

أقصى درجات الولاية

يطالعنا فى الباب الثالث والسبعين من الفتوحات إحصاء لأربع وثمانين طبقة من طبقات رجال الله ، من بينها خمس وثلاثون طبقة تشتمل على عدد ثابت دائم لايتغير من ألقاب هؤلاء الرجال ، ولايمكننا - بطبيعة الحال - أن نحلل فى هذا الفصل كل طبقة من هذه الطبقات ، لكن نكتفى بأن نعرض هاهنا - وفى اختصار - لأهم هذه الطبقات ، وإن كنا سنختار من بينها طبقتين نعالجهما بشئ من التحليل فى هذا الفصل والفصل الذى يليه ، لما لهاتين الطبقتين من أهمية خاصة تكمن فى أن كلا منهما يمثل محور الارتكاز أو حجر الزاوية فى كل هذه الطبقات مجتمعة .

وبعد أن يحدثنا ابن عربى عن الأوتاد الأربعة ، ينتقل بنا للكلام عن الأبدال السبعة ، وقد سموا بالأبدال « لكونهم إذا فارقوا موضعا ويريدون أن يخلفوا بدلا منهم فى ذلك الموضع ، لأمر يرونه مصلحة وقربة ، يتركون به شخصا على صورتهم ، لايشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل ، وليس هو (عينه) فى الحقيقة ، بل هو شخص روحانى يتركه بدله بالقصد على علم منه » . وبالأبدال السبعة يحفظ الله الأقاليم[1]. السبعة ، والبدل الأول من هؤلاء على قدم إبراهيم ، وهو صاحب الإقليم الأول ، والثانى على قدم موسى ،والثالث على قدم هارون ، والرابع على قدم إدريس (وإقليمه هو الإقليم الرابع ،وهو الإقليم المتوسط ، ويوافقه فى عالم السماوات : إقليم الشمس ، وحقيقة الأمر أن « البدل الرابع » هذا هو القطب

نفســه ، والخامس على قدم يوسف ، والســادس على قدم عيــسى ، والسابع على قدم آدم .

ومرة أخرى يبدو لنا أمر العلاقة - هاهنا - بين النبوة والولاية أكثر تأكيدا وأشد قوة ، وإذا لاحظنا الأسماء الرمـزية التى يُلقب بها هؤلاء الأبدال السبعة ، ومن بينهم الأوتاد وجدنا أن اسم كل نوع بما هو مندرج فى النوع الأقل منه - حسبما أوضــحنا من قبل - يعبر بصورة أو بأخرى عن نسبــة خاصة أو ارتباط خاص بينه وبين اسم من أسماء الله الحسنى ؛ فإلى جوار ، عبد الحى ، وعبد العليم ، وعبــد الودود ، وعبد الـقادر ، نجد أيضــا : عبد الشكور ، وعــبد السميع ، وعبد البصير ، ولكلٍّ صفةٍ إلهية رجل من هؤلاء الأبدال ، بها ينظر الحق إليه ، وهى الغالبة عليه » .

ويحدثنا ابن عربى أنه رأى هؤلاء الأبدال السبعة مجتمعين بمكة المكرمة ، وإن كان يقول إنه التقى من قــبلُ باثنين من هؤلاء الأبدال - فى وقته - هما : موسى الصّدرانى الذى لقيــه بإشبيلية سنة ٥٨٦[٢]، ومحمد بن أشرف الرندى الملقب بشيخ الجبل[٣].

ثم تلى هذه الطبقة طبـقة « النقباء » ، ومفردها نقـيب (وقد ورد القرآن الكريم تمييـزا للاثنى عشر نقيبــا ، الذين بعثهم الله فى قبــائل بنى إسرائيل - المائدة : ١٢) . والنقيب مـعناه الكفيل أو العريف ، وعدد أفراد الـنقباء اثنا عشر نقـيبا على عدد بروج الفلك الاثنى عشـر ، وقد جعل الله بأيدى هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة ، ولـهم استخراج خبايا النفوس وغوائلهــا ومعرفة مكرها وخداعها . وأما إبليس فمكشوف عندهم ، يعرفون منه ما لا يعرفه من نفســه ، وهـم من العلم بحيث إذا رأى أحدهــم أثر وطأة الشخص فى الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقى » .

أما طبقة النجــباء فتتكون من ثمانية أفـراد فى كل زمان ، وهؤلاء « تبدو منهم وعليهم أعـلام القبول من أحوالهم وإن لم يكن لهم فى ذلك اخـتيار ،

لكن الحال يغلب عليهم » ، وإذا كان النقباء « هم الذين حازوا علم الفلك التاسع (أى : السماء التى لانجوم لها) فإن النجباء هم الذين حازوا علم الأفلاك الثمانية التى تقع تحت الفلك التاسع (السماء ذات النجوم ، والسماوات السبع)[٤]» .

وتأتى بعد ذلك طبقة الحواريين (وهى تسمية يشوب دلالاتها بعض الغموض ، وقد وردت فى القرآن الكريم وصفا لأنصار المسيح عيسى - عليه السلام -) وهذه الطبقة أضيق بكثير جدا من الطبقات السابقة ؛ إذ لايوجد منها فى كل زمان إلا حوارى واحد فقط ، ولايكون منهم اثنان أبدا ، فإذا مات أُقيم غيره ، ومن صفات الحوارى وخصائصه أنه « من جمع فى نصرة الدين بين السيف والحجة ، فأُعطى العلم والعبارة والحجة ، وأُعطى السيف والشجاعة والإقدام ، ومقامه : التحدى فى إقامة الحجة على صحة الدين المشروع ، فلا يقوم بعد رسول الله ﷺ (. . .) بدليله الذى يقيمه على صدقه فيما ادعاه إلاحواريه،فهو يرث المعجزة ولايقيمها إلا على صدق نبيه ﷺ ، ولا يسمى هذه كرامة لولى ؛ لأن ماكان معجزة لنبى على حدها وشمولها لايكون ذلك أبدا كرامة لولى »[٥] .

وتلى الطبقة السابقة طبقة « الرجبيين » ، وهذه الطبقة غريبة سواء فى تسميتها أوفى وظيفتها المنوطة بها ، وعدد هذه الطبقة أربعون نفسا فى كل زمان ، وسُموا رجبيين ؛ لأن « حال هذا المقام لايكون لهم إلا فى شهر رجب ، من أول استهلال هلاله إلى انفصاله ، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم ، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية (. . .) ومنهم من يَبقى عليه فى سائر السنة أمر ما مما كان يُكاشَف به فى حاله فى رجب ، ومنهم من لايبقى عليه شئ من ذلك » ويذكر ابن عربى أنه لقى واحدا منهم بدنيسير - من ديار بكر - وهو نفس الشخص الذى تحدث عنه فى فقرة

مختصرة من كتاب الدرة الفاخـرة وسماه « الخَطْرىّ » ، وهذا الشخص - فيما يقول ابن عربى - بقى له حال متميـز وقع له طوال السنة ولا يقتصر على شهر رجب فـقط ، وهذا الحال هو « كـشف الروافض من أهل الشيـعة » حـتى لو تستروا بمذهب أهل السُّنة ،وكان يراهم فى صورة الخنازير [٦] .

وإذا كانت الصفات التى تحدثنا عنها من قبل تُناط بها وظائف محدودة فى سـلم الدرجـات الروحـيـة ، لحـفظ نـظام العـالم الأعلى (عـالم الأرواح ، الملكوت) والعالم الأدنى (عالم الأجسام ، الملك) فـإن الأمر يختلف بالنسبة لبقية الطبقات الأخرى التى يتحدث عنهـا ابن عربى طبقة تلو أخرى فيما تبقى له من البـاب الثالث والسـبعين من كـتابه الفتـوحات ، ويمكن القـول بأن كل الأولياء أو الأفراد الذين تتكون منهم هذه الطبقات يوهَبون علوما وقوى مختلفة ، وتوكَل إليهم - بصورة أو بأخرى - أدوار ومهام يتولونها ،وكل ذلك فى دائـرة الترتيـب الإلـهى لإظـهار الـكون ، لكن هـذه المهـام لاتحـدد لنـا « الطبـقة » التى تُوكل إليهـا هذه المهمة أو تلك ؛ فـالطبقات تنـطوى على كمٍّ من الأولياء مضطربٍ بين الثبات والتغير ،وهم فى مـجموعهم مؤهلون للوصول إلى درجة بعينها من درجات مراتب الأولياء ، ويزيد الأمر تعـقيدا وغموضا - إضافة إلى أمور أخرى - أن نفس الشخص الواحد يوجَـد فى أكثر من طبقة واحـدة وفى وقت واحد ، والوظائف نفسها مدموج بـعضها فى البعض الآخر ، والوصول إلى درجـة ما من الدرجـات يسـتلزم أن يكون الشـخص الذى وصل إلى هذه الدرجة قـد استوفى - من قـبل - كل درجات الطبقـات الأقل التى تسبق هذه الدرجة ، فـإذا أضفنا إلى هذه المقـاييس المختلفة نماذج الأولـياء الوارثين الذين تحدثنا عنهم فى فصل سابق ، فإننا ندرك على الفور أننا هنا أمام موضوع معقد وخصب فى ذات الآن .

ونتوقـف هنا عند أنموذج القطب لما له من دلالة خـاصة على مـا نقول ؛ فالقطب باعتبار وظيفته ومهمته ينتمى إلى درجة القطبية (وهو الأنموذج الأوحد

لهذه الدرجة) لكنه ينتمى أيضا إلى طبـقة الأوتاد ، وطبقة الأبدال ، وطبقات أخـرى غيـرهمـا ، إضافـة إلى أنه قد يـحتـفظ - أو لايحـتـفظ - بالمنصب الظاهرى للخليـفـة ، ثم هو - وكأى ولى آخـر - وارث نبـوى ؛ فهـو ولـى مـوسـوى أو إبراهيمى أو شُعيبى ، أو غيـر ذلك ، أو كل ذلك فى وقت واحد ، وبما أنه يجـمع بين كل الأحـوال وكل المقـامات ، فـإنه يأخـذ مكانه فى هذه الطبقات التى تتوازى مع السلسلة المزدوجة للأحـوال والمقامات ، وأخيراً نلتقى « بالقطب » فى طبقة أخيرة يتسم فـيها أعلى درجة فى الولاية وأقصاها ،وهذه الطبقة الأخيرة هى طبقة الأفراد(٧) .

وفيمـا يتعلق بأمر هذه الطبقـة فإن المعلومات التى يمدنا بها الـباب الثالث والسبعون من الفتوحات معلومات محدودة ومختصرة، لكن بإمكاننا أن نضيف إليها ما يكملها من خلال تحليل المعطيـات الثرية التى تشتمل عليها أبواب ثلاثة (٣٠ - ٣٢) من الفتـوحات ، وفـيـها يُطـلق ابن عـربى على الأفراد لقـبا رمزيا ،، نادرا مـا يَرد فى كتـاباته ، هذا اللقب هو « الركبـان » ويعنى به « رُكّاب الإبل » وعـلى خلاف « الفـرسان » الذين يُمكن أن نلتـقى بهم فى كل الحضارات يختار ابن عربى مصطلـح « الركبان » أى : الذين يستخدمون الإبل فى أسفارهم ، والإبل وسـيلة سفر خاصة بالحضـارة العربية ،مما يعنى أن ابن عـربى يخـتار لـلتعبيـر عن هذه الطبقة رمـزا إسلاميـا بل محمـديا ، وينقسم الركبان - وهم نفس طـبقة الأفراد - إلى طائفتين : طائفـة تركب نُجب الهمم وطائفة تـركب نُجب الأعـمال ، والقطب والأوتـاد والأبدال والنقباء والـنجباء والرجبيـون ، كلهم - مع غيرهم - من الأفراد ، وليس لـلأفراد عدد ثابت ، لكن لايكون عددهم إلا وترا ، وغالبا ما يكون أكثر من ثلاثة .

ومقـام الأفـراد هو نفسـه مقام القـطب ، وهم خارجون عن حـكمه ، فليس له تصـرف فيـهم ، وذلك باستثـاء الأفراد أصـحاب الوظائف الخـاصة كالإمـام والبدل . . إلخ ، فإن هـؤلاء بما هم أعضاء فى سلسلة الـوظائف

الروحية يخضعون للقطب الذى يمثل القمة القصوى فى هذه السلسلة ، والأفراد فى الملائكة هم الملائكة المهيَّمون فى جمال الله وجلاله ، وهم « الكروبيون » ، والاسم الإلهى الجامع للأفراد هو اسم الفرد ، ولهذا يُجهل مقامهم وما يأتون به « فهم يُنكَر عليهم ولا يُنكِرون » . وهم على علم من الله لايعلمه غيرهم ، ويستعين ابن عربى فى تأييد ما يقول عن الأفراد بقصة موسى - عليه السلام - مع الخضر ، كما وردت فى سورة الكهف ؛ ففى هذه القصة يبدو موسى - عليه السلام - فى صورة المندهش المستغرب ، وبرغم وعده المتكرر بعدم سؤال صاحبه الخضر (وهو من الأفراد) إلا أنه - من فرط دهشته - نسى وعوده ، وانبرى يجادل صاحبه وينُكر عليه أفعاله التى رآها خارجة تماما عما يقرره الشرع ، كما يورد ابن عربى قول على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - وهو يضرب بيده إلى صدره ويتنهد : « إن ههنا لعلوما جمّة ، لو وجدت لها حملة » ويقول ابن عربى إن عليا - رضى الله عنه - كان من الأفراد السابقين ، وكذلك عبد الله بن عباس وزين العابدين على بن الحسين وعمر بن الخطاب وأحمد بن حنبل ،ويقص علينا ابن عربى أنه لقى فى يوم واحد بجبل أبى قبيس بمكة المكرمة ما يزيد على سبعين رجلا من الأفراد ، وأنه جلس إلى بعض هؤلاء الأفراد وسماهم باسمهم (فى نص لاحق) ، ويذكر من بين هؤلاء الذين لقيهم على جبل أبى قبيس أسماء شيوخ مشهورين فى تاريخ التصوف فى القرن السادس الهجرى ، مثل : عبد القادر الجيلانى [٨]،واثنين من أصحابه ، هما : أبو سعود بن الشبل[٩] ، ومحمد بن قائد الأوانى[١٠] .

ولندع جانبا فقرات ينعى فيها ابن عربى على الفقهاء موقفهم الإنكارى من العلم اللدنى ومن الأولياء والعارفين ، واصفا هؤلاء الفقهاء - ومن على شاكلتهم - بأنهم « فراعنة الأولياء ودجاجلة عباد الله الصالحين » ، ولنرجع كرة أخرى إلى الباب الثلاثين من الفتوحات لنستخلص بعض الأوصاف التى

تميزت بها طبقة الأفراد هذه ؛ وأول ذلك أن هؤلاء ليس لهم فى طريقهم أتباع ولا تلاميذ ، وهم لايُسلكون أحدا بطريقة التربية ، لكن لهم الوصية والنصيحة ،والعلم يتدفق على من حولهم تدفقا تلقائيا دون أن يدّعوا لأنفسهم منصب الأستاذ أو المعلم ، ومن ثم ليس لهم تأديب خاص بهم ، وعلومهم هذه علوم كشف ووهب ، وقد تُقبل منهم وقد تُنكر عليهم ، بل قد يُزندَقون بها ، أما معراجهم الروحى فإنهم لايبصرون فيه أمامهم إلا قدم النبى الذى يرثونه ، بينما لايبصر غيرهم من الأولياء إلا قدم القطب أو الأوتاد أو الأبدال . . . إلخ ، كلّ على حسب درجته ومقامه ، وبهذا استحق الأفراد أن يستقلوا بأنفسهم بعيدا عن سلطان الأقطاب والأوتاد وغيرهما ممن ذكرناهم من قبل ، ولأصحاب هذا المقام التصريف والتصرف فى العالم ، إلا أن الطبقة الأولى - وهى طبقة ركاب الهمم - تركت التصرف لله فى خلقه مع التمكن وتولية الحق لهم إياه تمكنا ، وإن كان أبو سعود بن الشبلى وعبد القادر الجيلانى - وهما من هذه الطبقة - ممن ظهر عليهم حال التصرف فى العالم ، ويذكر ابن عربى أن ابن قائد الأوانى كان يتصرف من غير أن يكون مأمورا فابتُلى ؛ مما يعنى أنه كان ناقصا في معرفته بالله تعالى، ومن أوصاف الأفراد دخولهم فى سرادقات الغيب ، واستتارهم بحُجب العوائد ، ولزومهم العبودية والافتقار إلى الله تعالى وهم الفتيان والأخفياء والملامية[(١١)]، ونستطيع التعرف على قسمات هذه الطبقة الأخيرة من ملاحظة شخصية « ابن جعدون » فى الفصل السابق ، فهى تلقى الضوء بصورة أخاذة على أبعاد طبقة « الملامية »[(١٢)]؛ فمن خلال ما كتبه ابن عربى عن هذه الشخصية يمكن أن نصف الملامية بأنهم إذا حضروا لم يُستشاروا وإذا غابوا لم يُفتقدوا ، مجهولون بين عامة الناس لايتميزون بزهد خاص ولا بعبادة زائدة ، وحياتهم حياة عادية تخلو كلية من ظهور الخوارق والكرامات ، وبالجملة لا تتميز حياتهم بشئ غير عادى يلفت نظر الناس إليهم ، و « اللوم » هو الشعار الذى تتمسك به هذه

الطبقة فى قوة وإصرار ، سواء جاء اللوم من جانبهم هم لأنفسهم لاكتشاف عيوب النفس ونقائصها ، أو من جانب الفقهاء أو الصوفية المبتدئين الذين لم يتحققوا بعدُ بثمار معرفة الطريق ، وهؤلاء لايأبهون بطبقة الملامية ، بل يزدرون هذا النمط العادى فى حياتهم الروحية ، ويمكن أن نلخص مضمون شعار « الملامية » فى هذه العبارة التى ينقلها ابن عربى فى الفتوحات[١٣] عن أحد الملاميين ، والتى يقول فيها : « ماهو إلا الصلوات الخمس وانتظار الموت » ويُعقّب ابن عربى على هذه العبارة بقوله : « وتحت هذا الكلام علم كبير ». وتدلنا هذه العبارة على أن نهاية الطريق - عند هؤلاء - ليست أمرا آخر وراء تطبيق الشريعة تطبيقا خالصا وبسيطا فى ذات الوقت ، يؤكد ذلك أننا نجد ابن عربى - فى مناسبات عدة - يعرض للحديث القدسى الشهير : « . . . وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أُحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ،وبصره الذى يُبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها . . . »[١٤]، مبينا أن القرب الأتم الذى هو معنى الولاية وفحواها ليس هو قرب النوافل المذكور فى الحديث ؛ لأن فى أداء النوافل مجالا لتحقيق الاختيار والإرادة من العبد ، مع أن العبد المحض[١٥] مسلوب الاختيار ؛ وإذن فالاقتصار على أداء الفرائض - كالصلوات الخمس مثلا - هو فى نهاية الأمر مدار اكتمال حظ السالك وتمام قسمته فى طريق سيره وسلوكه ، ومايقوله ابن عربى هنا أمر مختلف أشد الاختلاف عما يَشغب به خصومه من إلصاق تهمة الإباحة والخلاعة به ، سواء فى سلوكه أو فى الأصول التى ينبنى عليها تصوفه ، ويبين ابن عربى أن المقصود فى الحديث ليس هو أن يصير الله تعالى سمعا وبصرا ويدا للعبد ، بل العبد هو الذى يصير سمعا يسمع الله به ، وبصرا يبُصر الله به ، ويدا يَبطش الله بها .

ونتابع سيرنا مع ابن عربى وهو يعدد خصائص الملامية وأوصافهم ، فيذكر أنهم « الأخفياء الأبرياء الأمناء فى العالم ، الغامضون فى الناس (. .)

لايدوم التجلى الإلهى إلا لهم »[١٦]، « وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم ، وسيّد العالم فيهم ومنهم وهو محمد ﷺ ،وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها وأحكموها ،وأقروا الأسباب فى أماكنها ، ونفوها فى المواضع التى ينبغى أن تُنفى عنها »[١٧]، وكما وصف الكفار النبى ﷺ بأنه ﴿ يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ﴾ (الفرقان : ٧) ، كذلك وصف الجاهلون « الملامى » بنفس الوصف ، وذلك لأن الملامى ، كما يقول ابن عربى ، يعلم أن الله تعالى يفعل فى كل لحظة ، عند العلل والأسباب الثوانى ، لا بالأسباب نفسها ، وأن هذه الأسباب حجاب للواحد الذى لا شريك له ، ولأن الله تعالى هو الذى اختار حجب الأسباب فلا ينبغى للعبد - بل لايتأتى له - أن يخرق قوانين هذه الحجب ، وهكذا يخضع الملامى لقوانين الله تعالى فى الأسباب ، مثله فى ذلك مثل الرجل البسيط العادى ، والملامى رجل عادى بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ؛ لأنه يتوافق ويتناغم شعوريا وإراديا مع قوانين الله تعالى فى الأشياء ، وهو لايلجأ أبدا إلى استعمال قوى غير عادية ، ويعزف عن الشطحات فلا يعرفها ولا ينطق بها ، وذلك على الرغم مما يعتقده العامة من أن الشطحات تعبير عن الدرجة القصوى فى الولاية ، ويقول ابن عربى : إن « الشطح نقص بالإنسان ؛ لأنه يلحق نفسه فيه بالرتبة الإلهية ، ويخرج عن حقيقته »[١٨]. إذ حقيقة العبد الخالصة إنما هى العبودية المطلقة ، ويقول - وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكونى الذى يجمع فى طواياه بين ممالك الطبيعة الأربع - : « فلا أعلى فى الإنسان من الصفة الجمادية » ؛ لأن من طبيعة الحجر أنه « ليس له العلو فى الحركة الطبيعية ، لكن إذا رُقى به إلى العلو وتُرك مع طبعه طلب السّفل ، وهى حقيقة العبودية »[١٩] ، فالملامى ليس إلا حجرا فى يد الله تعالى[٢٠].

ونعود مرة أخرى إلى حديث ابن عربى عن الأفراد فى الباب الحادى والثلاثين ؛ حيث يطالعنا هناك وصف دقيق للأصول التى تشكل طبيعة الملامية

الخاصـة ، وتلقى الضوء على اختـيار المصطلح الرمزى « ركـبان » لقبـا لهذه الطبقة ، وأول ما تتـميز به طبقة الأفراد من خصائص « التـبرى من الحركة إذا أقيموا فيـها » وهنا نلاحظ أن الصورة التى رسمها ابن عربى لخـاصية الحجر - وهى أنه لايتـحرك من تلقـاء نفسـه - تبدو مناسـبة لحـال الملامى ؛ فـالأفراد يخلدون إلى السكون ويفضلونه على « الحركة » ؛ لأن حالة السكون هى الحالة الملائمة لما يسميه ابـن عربى : « الإقامة على الأصل » ، وهى الحـالة الملائمة أيـضـا للتـعريف الوجـودى للعبـد الحقيـقى ، ومـن خصـائص الأفـراد أيـضا أنهـم « محـمولـون »[٢١] ، وركـابهم الـذى يُحملـون عليه هـو : « الحـوقلـة » ، أو كما يقـول ابـن عربى : اتخـذت مـن « لاحول ولا قـوة إلا بالله نُجُباً » . « فـهجِّيرهم[٢٢]. لاحول ولاقوة إلا بالله » ، ولأنهم يتـصفـون بالتسليـم المطلق لله فى ذواتهم وأحوالهـم وأفعـالهم ، فالله تعـالى يتولاهـم ، والأفراد ليسـوا فقط مـريدين ، بل هم أيضـا مرادون ، وهم وإن كـانوا « سالـكين » يلاحظون مراحل سـيرهم على الطريق ، لكنهم فى الأصل « مجـذوبون » من الله تعالى ، ومن صفـاتهم أنهم لايكشفـون وجوههم عند النوم ، ولا ينـامـون إلا على ظهـورهم ، إذ هذا الوضع هو الـوضع الملائم للتلقى ، ولهـم فى كل ليلة - بل فى كل نومـه من ليل أو نهـار - مـعـراج روحانى يُعرج بهم فيه ، وهو عـين إسراء النبى ﷺ ، فقد أسرى به ، و « العلمـاء ورثة الأنبيـاء » ، والكتـمان من أصـولهم ، وهم يسـترون أحـوالهم وعلومهم ، إلا أن يُؤمروا بالإفشاء والإعلان .

ويخصـص ابـن عربى البـاب التالـى بعد ذلك لمعرفـة الأفراد من الطبـقة الثانية ، وهؤلاء لهـم - على عكس الطبقة الأولى - وظيفـة خاصة بهم وهى وظيفة « التـدبير » الذى جعله الله بأيديهم ، ولكى يقوموا بهـذه الوظيفة التى أوكلها الله إليـهم ، فإنهم مجبـورون فى ظاهر أمرهم - على الأقل - على أن يأخذوا زمام المبادرة بأيديهم ، ويُظهروا سلطانهم فى الأشياء ؛ وهذا يعنى أنهم

يضحون بالعبودية – ولكن باسم العبودية أيضا – من أجل أن يتصفوا ببعض صفات الربوبية ، وممن لقيهم ابن عربى من طائفة الركبان هذه : أبو يحيى الصنهاجى الضرير الذى كان يسكن أحد مساجد إشبيلية ،(٢٣) وصالح البربرى الذى ساح أربعين سنة ثم لزم أحد المساجد بإشبيلية(٢٤) أيضا ، وأبو عبد الله الشرفى الذى كان يختفى من البلد إذا قرب عيد الأضحى ثم يُرى فى موسم الحج واقفا بعرفات ، وكان مستجاب الدعوة حتى إن أصحابه كانوا يتسللون إلى مجلسه فى المسجد ويرفعون أصواتهم بالدعاء ليقول الشيخ : « آمين » فيضمنون إجابة مطالبهم(٢٥) ، ومنهم أيضا أبو الحجاج الشُّبُربَلى ، كان مشتغلا دائما بقلبه حتى إنه كان يذهل عما حوله ؛ زاره ابن عربى برفقة أحد أصحابه ، وقص علينا من أمر هذا الشيخ أنه : « كان له بداره بالقرية بئر يستقى منها لوضوئه ، فرأينا بجانب البئر شجرة زيتون قد علت وأورقت وحملت ، جسمها غليظ ، فقال له صاحبى : ياسيدنا ! لم غرست هذه الزيتونة فى هذا الموضع وضيّقت بها على البئر ، فالتفت إلينا ونظر ، وكان قد انحنى ظهره من الكبر ، فقال : فى هذا البيت ربّيت ، ووالله ما رأيت قط هذه الزيتونة إلا الآن » يقول ابن عربى : « فكان بهذه المثابة من الاشتغال بقلبه »(٢٦).

وهؤلاء الأفراد الذين وكل الله إليهم وظائف التدبير لاشك يفتقدون صفة « الاختفاء » ولايفيدون منها مثلما يفيد منها أفراد الطبقة الأولى فى سترهم وحمايتهم ، ومع ذلك فإن أصحاب الوظائف الذين يصفهم ابن عربى بـ : « المدبرين » ، والذين يخرج من بين ظهرانيهم القطب والأوتاد والأبدال ، هؤلاء رغم افتقادهم الستر والخفاء هم أيضا من الملامية ؛ لأنهم يعرفون أنهم هم أنفسهم جزء من الأسباب الثوانى التى ذكرناها من قبل ،والتى هى حجاب وستر للخلق من الله تعالى ،وأنهم وإن كانوا يفعلون فإن الله – فى حقيقة الأمر – هو الذى يفعل تماما كما قيل للنبى ﷺ : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ (الأنفال : ١٧) فلهم اسم المدبر المفصل ، وهجّيرهم :

﴿ يدبر الأمر يفصل الآيات ﴾ (الرعد : ٢) ، وهذا التدبير الذى يختصون به لايكون إلا فى أنظار الآخرين فقط ، وإلا فالتدبير والحكم وصفان مختصان بالله تعالى ، و « المدبرون » يرون العلامات الإلهية ويلاحظونها فى كل شئ ، وبعبارة أدق : كل الأشياء فى أعينهم آيات بينات .

وقد عرض ابن عربى موضوع « العلامات الإلهية » هذا عرضا شائقا ميّز فيه بين دلالات عديدة تضمنتها كلمة آية فى استعمالاتها المتكررة فى القرآن الكريم ، ومزج فيه - من خلال تفسيره لقوله تعالى : ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ (الروم : ٢٣ - بين استخراج معانى الأشياء فى عالَمنا هذا وبين فن تأويل الرؤيا الذى يدخل ضمن عمل الأفراد واهتماماتهم ، ويختتم ابن عربى هذا الباب ببيان أن من بين ما اختُص به هؤلاء الأفراد من معارف : « حقيقة ليلة القدر ، وكشفها ، وسرها ، ومعناها » ، وفى هذا الاختصاص إشارة جدّ واضحة إلى الخاصة الكبرى للمدبرين ، وهى : نزولهم للخلق بعد صعودهم للخالق ، ورجوعهم إلى عالم الكثرة بعد وصولهم إلى « الوحدة » ، ويستعمل ابن عربى مصطلح : « رجوع » - فى الباب ٤٥ من الفتوحات -[٢٧] فى وصف المرحلة الأخيرة من مراحل الطريق عند الأولياء الكُمّل من الوارثين ، ليقارن بين الأولياء « الراجعين والأولياء « الواقفين » ، ويعنى بهم الواقفين هناك بعد الوصول إلى أعلى المقامات ، وهؤلاء الواقفون يشبه حالهم حال « الملائكة المهيّمين فى جلال الله تعالى ، والكروبيين ، فلا يعرفون سواه ، ولا يعرفهم سواه سبحانه » ، ومهما بلغت درجة التحقق الروحى عند الواقفين ، فإنها لاتبلغ أبدا مرتبة الراجعين إلى الخلق بقصد تعليمهم وإرشادهم ، سواء كان الراجع مختارا كأبى مدين ، أو مجبورا كأبى يزيد البسطامى ، فالرجوع فى كل هذه الأحوال هو الصورة المثلى لوراثة الأنبياء فى رجوعهم من أعلى المقامات إلى حيث يبلغون رسالات الله إلى الخلق ، وكذلك كمال إرث الأنبياء

والمرسلين إنما يكون فى الرجوع إلى الخلق ، والراجعون من الخالق إلى المخلوق يتحملون من الألم فى نزولهم فوق ما يطيـقون ، فهذا أبو يزيد « لما خلع عليه الحق الصفات التى بهـا ينبغى أن يكون وارثا وراثة إرشاد وهداية ، خطا خطوة من عنده فغُشى عليه ، فإذا النداء: ردوا علىّ حبيبى فلا صبر له عنى » ، ولا ينبغى أن نفـهم الرجوع أو النزول على أنه « سقـوط » أو ارتداد ، بل لاينبغى أن نعده بُعـدا حقيقـيا ، فالـولى إذا رجع لايفقـد ما استمـده هناك من قبل ، ورجوعه تضـحية لاعقوبة أو طرد واسـتبعاد ، وهكذا يمكن القـول بأن الطبقة الثانية من الأفراد ،وهى : طبقة « الراجـعين » أفضل وأكمل من الطبقة الأولى ، طبقة « الواقفين »[٢٨] .

ولكى تكتمل الصـورة المتعلقة بدرجة الأفـراد ، يجب أن نكون على ذكرٍ من أن « مقام القربى » يحتل مكانة بين مقام الصـديقية - الذى يعده بعض الصوفية مثـل الإمام الـغـزالى قمة مراتب الولايـة - وبين نبـوة التشريع[٢٩] ، أى فوق الصديقية ودون النبوة التشريعية ، بل كان مقام القربى - كما يقول ابن عربى - مقاما للنبى ﷺ قبل أن ينزل عليه الوحى ، ولقد رأينا كيف أن ابن عربى لم يتردد فى أن يُسمى مـقام القربى هذا : النبوة العامـة أو النبوة المطلقة [٣٠] ، ومهما يكن من أمر هذا الإطلاق فـإن الذى لاشك فيه هو أن بين الأولياء وبين الأنبياء - بالمعنى الاصطلاحى للأنبياء - خطا فـاصلا ، وأن الأولياء ليسوا إلا ورثة الأنبياء ، وقـد يكون هذا الخط الفاصل غامضا أحـيانا فى بعض نصوص ابن عربى ، الأمـر الذى يفسر لنا سـر الانزعاج الذى نراه عند مـفكر مثل ابن تيمية أو غيره ممن يذهبون مذهبه .

ولكى نلم بنظرية الولاية فى أفقها المتسع عند ابن عربى يجدر بنا - ونحن على مـشـارف الانـتـهـاء من هذا الفـصل - أن نلاحظ نـوعين من الفـروق والاخـتـلافـات فى طبقـة الأفراد من الأولـياء ، وهم الـواصلون إلى نقطة النهاية فى مراتب الولايـة ، وهى النقـطة التى لايمـكن لأى ولـى أن يتخطاها

أو يتجاوزها بعد موت خاتم النبيين ؛ فمن بين هذه الطبقة أفراد ورثوا الولاية المحمدية وراثة كاملة ، وهؤلاء منحصرون فى دائرة مغلقة لايُزاد عليها أو يُضاف إليها ، ومن بينها أفراد آخرون ورثوا الأنبياء السابقين من قبل ، ودائرة هؤلاء - على عكس الدائرة الأولى - مفتوحة إلى يوم القيامة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن من بين الأفراد أفراد لاتدبير لهم ولا حكم على الخلق ولا على أنفسهم ، ومنهم أيضا أفراد « راجعون » إلى هذا العالم السفلى بعد أن انطلقوا منه فى معراجهم الروحانى ، وهؤلاء الراجعون أكمل من الأفراد السابقين الذين لاحكم لهم ولاتدبير ، وبرغم هذه التفرقة فإن طبقة الأفراد كلها مجتمعة وبرغم مايلحق « الراجعين » منهم من إبعاد فى ظاهر الأمر ، فإن هؤلاء وهؤلاء من الأفراد هم المقربون ، وهذا هو ما يقرره ابن عربى فى بداية الباب ٧٣ من الفتوحات ، وهو الباب المخصص لدراسة هذا الموضوع ،وهكذا وفى طبقة الأفراد هذه تبدو العلاقة الوثقى بين مفهوم الولاية ومفهوم القربى فى وجهها الصحيح وتعبيرها الأتم .

الهوامش

(١) انظر فيما يتعلق بمعنى « أقاليم » مقالة : أندريه ميكيل فى دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ ، مادة : إقليم .

(٢) تحدث عنه ابن عربى فى رسالته : روح القدس (ط . القاهرة ١٩٨٩ ، ص ١٢٥) وذكر أنه التقى به بعد صلاة المغرب ، وتسلم منه رسالة من الشيخ أبى مدين .

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٢٢ ، وفى كتاب الدرة الفاخرة ، يذكر ابن عربى قصة صاحبه : عبد المجيد بن سلمة ، الذى لقى أحد الأبدال واسمه : معاذ بن أشرس . انظر أيضا حلية الأبدال ، ص ٣ ، والفتوحات ، ١ ص ٢٧٧ .

(٤) الفتوحات ، ص ٢ ٧ - ٨.

(٥) الفتوحات ، ٢ ص ٨ . وفيما يتعلق بتعريف المعجزة ومعناها انظر الفقه الأكبر لأبى حنيفة (القاهرة ١٣٢٧ هـ ، ص ٦٩) ، والباقلانى : كتاب البيان . . . ، تحقيق مكارثى ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٣٧ - ٤٩ ، والمعجزة - على خلاف الكرامة - تكون مسبوقة بالتحدى ، هذا ويتقد ابن عربى فى بقية النص المذكور أعلاه موقف المتكلم الأشعرى أبى إسحاق الإسفرايينى (ت ٤١٨ هـ) الذى يحيل وقوع عين الفعل المعجز على يد الأولياء ، بينما لايحيل أكثر المتكلمين وقوع الخارق المعجز كرامة لولى ولكن لا على طريق الإعجاز ، فالفرق بين المعجزة والكرامة لايرجع - إذن - إلى صورة الفعل الخارق ، وإنما إلى القصد - أو عدم القصد - ممّن يظهر الفعل الخارق على يديه ، ومن ناحية أخرى يظهر الفرق بينهما أيضا بأن المعجزة قاصرة على الأنبياء وخاصة بهم، أما الأولياء فيرثون من الأنبياء وقوع الكرامات على أيديهم ،وتختلف أنواع الكرامات باختلاف نوع وراثة الولى للنبى الذى يرثه .

(٦) الفتوحات ، ٢ ص ٨ ، والدرة الفاخرة ، (وفيها : صورة الكلاب بدلا من صورة الخنازير) وكلام ابن عربى وإن كان متعلقا بالروافض أو الغلاة من الشيعة ، إلا أنه لا يُتصور أن يكون كلاما صادرا من قلم شيعى أو قلم ينطوى على تعاطف خفىّ مع التشيع . أنظر فيما يتعلق بموقف ابن عربى من التشيع : الفتوحات ،١ ص ٢٨٢ ، و٣ ص ٣٤٣ .

(٧) ثمة نصوص كثيرة حول موضوع « الأفراد » فى كتابات ابن عربى ، والنصوص التى نستند إليها هنا - أكثر من غيرها - مقتبسة من الأبواب ٣٠، ٣١، ٣٢ من الفتوحات (ج١ ص ١٩٩ - ٢٠٨) . انظر أيضا فى هذا الموضوع : الفتوحات ، ١ ص ٩٣ ، و٢ ص ٢٥ ، ٦٧٥ ، و٣ ص ١٣٧ ، وكتاب التجليات ، تحقيق عثمان يحيى ١٩٦٧ ، ١ ص ٣٩ ، وكتاب المسائل . ط حيدر أباد ١٩٤٨ ، ص ٢٨ ، وغير ذلك .

(٨) فيما يتعلق بعبد القادر الجيلاني وما يقوله عنه ابن عربي ، انظر في هذا الكتاب ص . . . ، هامش . .

(٩) فيما يتعلق بسعود بن شبل ، انظر الفتوحات ، ١ ص ١٨٧ ، ٢٠١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ ، و٢ ص ١٩ ، ٤٩ ، ٨٠ ، ١٣١ ، ٣٧٠ ، ٥٢٢ ، ٦٢٤ ، و٣ ص ٣٤ ، ٢٢٣ ، ٥٦٠. ويصر ابن عربي في مواضع عدة على إبراز الفروق بين وضع عبد القادر الجيلاني ووضع « أبو سعود بن الشبل » : فأما عبد القادر فله حال الصدق لامقامه ، وأما أبو سعود فهو على العكس : له مقام الصدق لاحاله » ومن ثم كان في العالم مجهولاً لا يُعرف ، ونكرة لاتتَعرّف » (الفتوحات ، ٢ ص ٢٢٣) و عبد القادر أُعطى التحكم في العالم - وهو الخلافة - وظهر عليه ذلك ، بينما ترك أبو سعود التصرف في العالم لله - تعالى - مع التمكن من هذا التصرف ،وأخيراً فقد كان عبد القادر صاحب إدلال ، بينما عصم الله أبو سعود - تلميذ عبد القادر من ذلك الإدلال (الفتوحات ، ١ ص ٢٢٣) انظر أيضا في نقد أبو سعود : الفتوحات ، ٢ ص ٦٤ .

(١٠) في بهجة الأسرار للشطنوفي (ط . القاهرة ، ١٣٣ هـ ، ص ٧ - ٨) أن محمد بن قائد الأواني كان موجودا حين قال الشيخ عبد القادر الجيلاني قولته الشهيرة التي تُثبت قطبانيته : « قدمي هذه على رقبة كل ولي » وما يقوله النبهاني في هذا الموضوع (جامع كرامات الأولياء ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج ١ ، ص ١١٢) - نقلا عن المناوي - فإنه ليس إلا تكرارا لما يقوله ابن عربي في ذات الموضوع (الفتوحات ، ١ ص ٢٠١ ؛ ٢ ص ١٣٠ ؛ ٣ ص ٣٤) غير أن النبهاني يذكر - خطأ - أن الأواني من شيوخ عبد القادر الجيلاني .

(١١) ربما يُظن أن هذه الأوصاف التي نذكرها هناملخصة من كتاب الفتوحات (ج ١ ، ص ٢٠١) خاصة بالطبقة الأولى فقط من طبقتي الأفراد ، و هي طبقة « ركاب الهمم » ، والحقيقة غير ذلك ؛ لأن مجموع النصوص المتعلقة بطبقة الأفراد ، وخصوصا النصوص التي يتضمنها البابان التاليان من الفتوحات صريحة في أن هذه الأوصاف تنطبق على كلا الطبقتين من غير تمييز بينهما ، وفيما يتعلق بمعنى الفتوة والفتيان عند ابن عربي انظر الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤١ - ٢٤٤ ، و٢ ص ٢٣١ - ٢٣٤ . انظر أيضا تقديمنا (بالإنجليزية) لترجمة T . Bayrak لكتاب الفتوة للسلمي ، بعنوان: The Book of Sufi Chivalry, New York, 1938

(١٢) يفضل ابن عربي في كتاباته استعمال كلمة « ملامية » ، ويرى أن الكلمة الأخرى « ملامتية » لغة ضعيفة ، برغم شيوعها وكثرة ترددها في أدب التصوف .

(١٣) الفتوحات ، ١ ص ١٨٨ ، وهذه العبارة يعزوها ابن عربي إلى « أبو سعود بن الشبل » .

(١٤) البخاري ، كتاب الرقاق ، باب ٣٨ ، وهذا الحديث القدسي من الأحاديث التي جمعها ابن عربي في كتابه مشكاة الأنوار ، حلب ، ١٣٦٤ هـ (الحديث رقم : ٩١) ، انظر شرح هذا الحديث في الفتوحات ، ١ ص ٤٠٦ ، و٣ ص ٦٨ ، و٤ ص ٢٠ ، ٢٤، ٣٠ ، ٤٤٩ ، ونقش الفصوص ، حيدر أباد ، ١٩٤٨ ، ص ٣ - ٤ . انظر أيضا شرحا على التجليات (مجهول المؤلف) بعنوان كشف الغايات ، ط . عثمان يحيى ، مجلة المشرق ١٩٦٦ ، ص ٦٧٩ .

(١٥) الفتوحات ، ٣ ص ٤١ ، ٣٧٢ ، وهذا المصطلح (العبد المحض) يطلقه ابن عربي على نفسه .

(١٦) الفتوحات ١ ص ١٨١ ، وانظر أيضا ، ٣ ص ٣٥ .

(١٧) الفتـوحات ، ٢ ص ١٦ ، وانظر أيضـا - فى الملامية - البـاب ٢٣ من الفتـوحات ج١ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(١٨) الفتوحات، ٢ ص ٢٣٢ ، وانظر أيضا : الفتوحات ، ٢ ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ، واصطلاح الصوفية ، ص ٣ . وبسبب من هذا النقص خاصة صار عبد القادر الجيـلانى - برغم انتسابه للملامية - (الفتوحات ، ٣ ص ٣٤) فى مرتبة أدنى من مرتبة « أبو سعود بن شبل » .

(١٩) الفتوحات ، ١ ص ٧١٠ ، وانظر أيضا ، ١ ص ٥٢٩ .

(٢٠) تُعد رسالة الملامتية للسلمى المصدر الأساسى عن « الملامية » ، وقد نشرها أبو العلا عفيفى فى كتاب : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤ ، ص ٨٦ - ١٢٠ ، أمـا الجانب التاريخى لهذه الطائفة - كمدرسة مـن مـدارس التصـوف - نـشأت فـى نيـسابور فى القرن الثالث الهجرى ، وتطورت فيمـا بعد - فإنه لا يهمنا هنا كثيرا ،وقد تكفّلَتْ ببيانه :

Jacqueline Chabbi : " Remarques sur le développemnet historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorassan " Studia Islamica, XL VI , Paris, 1977, pp. 5.72.

(٢١) استعمل ابن عربى هذا المصطلح فى أحد مؤلفاته الباكرة : رسالة فى الولاية .

(٢٢) الهجّير هو : الشأن والعادة والدأب .

(٢٣) الفتوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، ورسالة روح القدس ، (ط . القاهرة) ص ١٣٣ .

(٢٤) الفتـوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، و٢ ص ١٥ ، و٣ ص ٣٤ ، هذا ويفرد ابن عربى فى رسـالته : روح القدس (ص ٥١ - ٥٢) فقرة خاصة عنه ، ولكن باسم صالح العدوى .

(٢٥) الفتوحات ، ١ص ٢٠٦ ، و٣ ص ٣٤ ، وروح القدس ، ص ٥٢

(٢٦) الفتوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، وروح القدس ، ص ٥٣ .

(٢٧) هذا الباب (الفتوحات ، ١ ص ٢٥٠ - ٢٥٣) ترجمه ميشيل فالسان مع شرح وتعليق ، ونشره فى مـجلة Etudes Traditionnelles ، عـدد ٣٠٧ ، إبريل - مـايو ١٩٥٣ ، ص ١٢٠ - ١٣٩ . وهذا المصطلح: « الرجوع إلى الخلق » يستعمله ابن عربى بوضوح فى « رسالة فى الولاية » (ص ٢٥ - ٢٧) ، وليس من غرضنا هنا الوقوف عـلى الفروق التى يسجلها ابن عربى بين الذين يصـلون إلى الله عن طريق أسماء الذات ، والذين يصلون عن طريق الأسماء الإلهية الأخرى .

(٢٨) يشبه الفرق بين حالة الواقفين وحالة الراجعين بالفـرق بين حالة السكر وحالة الصحو ، وهما حالتان تسيطران على مراحـل مختلفة من مراحل الحـياة الروحية ، بل حتى على مـرحلة السالك المبتدئ ، طبـقا لأوقات السـالكين واستعداداتهم الشخصية ، لكن لاينبغى أن نفهم أن بين حالة الواقفين والراجعين وبين حالة السكروالصحو تماثلا تاما ، بل الأمر لايعدو مجـرد التشبيه ، وهذان الوصفان وهما : السكر والصحو - بالنسـبة للأفراد - ليسا حالين متقلبين أو زائلين بل هما مقامان دائمان ، وحقيقتان موضوعيتان .

(٢٩) الفتـوحات ، ٢ ص ١٩ ، ومقام « الصـديقية » مـشتق من لقب الخليفـة الأول : أبي بكر الصديق ﷺ هذا وقد تعرضت مقالة ابن عربي التي تؤكد على وجود مـقام أعلى من مقام الصديقية المنسـوب إلى أبي بكر إلى انتقـادات لاذعة ، وأكـبر الظن أن سوء فـهم ابن عربي - عن قـصد أو عن غيـر قصـد - كان من وراء هذه الانتقادات ؛ فـمقالة ابن عربـي هذه لاتشكك أبدا في رفعة مقـام « الصديق » كيف وابن عربي ينص فـي صراحة ووضوح على أن « أبا بكر » ﷺ من الأولياء الأفراد ؟ . انظر الفتوحات ، ٣ ص ٧٨

(٣٠) الفتوحات ، ٢ ص ١٩

الفصل الثامن

الخواتم الثلاثة

من بين وظائف رجال الله الذين يذكرهم ابن عربى فى مفتتح الباب الثالث والسبعين من الفتوحات وظيفة بالغة الأهمية ، ونعنى بها « ختم الأولياء » الذى مررنا عليه من قبلُ مر الكرام أثناء حديثنا عن الحكيم الترمذى ، ونقول ابتداء إن استعمال كلمة « ختم » بصيغة المفرد هكذا وإن كانت ترجحه تبريرات كثيرة فى مذهب أهل التصوف ، إلا أنه استعمال قاصر لايفى بالمطلوب ؛ لأن للولاية فى بعدها التاريخى - كما سنعرف - خواتم ثلاثة .

وعلى خلاف كثير من المصطلحات التى عرضت لنا من قبل ، فإن مصطلح « ختم الأولياء » أو « ختم الولاية » اللذين يستخدمهما ابن عربى فى مؤلفاته لم يرد أىٌّ منهما لا فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية ، مما يعنى أن هذا الاصطلاح أو التسمية تسمية مبتدعة ، وقد نظر كثير من العلماء والفقهاء إلى هذين الاصطلاحين من منظور البدعة والابتداع بالفعل ، ولا يزالون ينظرون إليهما من نفس المنظور حتى يومنا هذا ، والنص الوحيد الذى يمكن أن نستند إليه فى هذا المعترك ،وإن كان غير مقنع لكثير من العلماء ، هو الحديث النبوى « العلماء ورثة الأنبياء » ، ولكن على أن يكون المقصود من « العلماء » فى الحديث أصحاب العلم الحقيقى وحدهم ، ونعنى بهم تحديدا « الأولياء والعارفين بالله تعالى » ، وأيضا إذا كان للنبيين خاتم هو محمد ﷺ (الأحزاب : ٤٠) [1] فيتبع ذلك أن يكون لورثتهم خاتم هو « خاتم الأولياء ».

ولقد كان الحكيم الترمذى أول من تنبه إلى ذلك فى القرن الثالث الهجرى ، غير أن النصوص التى تبحث فى مؤلفاته هذا الاصطلاح أو المفهوم الجديد كلها نصوص شديدة الغموض والإبهام ، وكيفما كان أمر هذه النصوص ، فإن متابعة سير البحث فى هذا الموضوع تقتضى أن نذكر هنا - إضافة إلى ماسبق - أن شخصا سأل الحكيم الترمذى وقال له : وما صفة الولى الذى له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية ؟ فأجابه الحكيم : ذلك من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم . قال السائل : فأين مقامه ؟ قال الحكيم : مقامه فى أعلى منازل الأولياء فى مُلك الفردانية ، قد انفرد فى وحدانيته ، ومناجاته كفاحا فى مجالس الملك (. .) قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم [٢] ونتوقف فى هذا النص عند قوله : « من الأنبياء قريب » ، وأيضا عند كلمة : « الفردانية » (التى يشرحها الترمذى بكلمة مشتقة من نفس الأصل الذى اشتق منه ابن عربى مصطلح : الأفراد) ؛ فهذان التعبيران يتصلان بعلاقة وثقى بنظرية الولاية ومقولاتها فى تصوف الشيخ الأكبر ، كما رأيناها عنده من قبل ، وكما نراها فى هذا الفصل فى وضوح أكثر .

لكننا نتساءل قبل ذلك : من هو « ختم الأولياء » ؟ ، هنا يصمت الحكيم فلا يجيب بشئ ، وإن اكتفى بطرح سؤال أورده فى قائمته المعروفة ، يقول فيه : ومن الذى يستحق خاتم الولاية كما استحق محمد - ﷺ - خاتم النبوة ؟ لكن هذا السؤال الذى ظل بلا إجابة عند الحكيم وجد جوابه عند ابن عربى مرتين : مرة فى كتابه الذى ألفه سنة ٦٠٣ هـ بعنوان : « الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم[٣] ، وفى هذا الكتاب يكتفى ابن عربى فى الإجابة على السؤال بقوله : « المستحق لذلك رجل يشبه أباه ، وهو أعجمى ،هو نسق فى خلقه ؛ (. .) خُتم به دورة الملك ؛ وتُختتم به الولاية ، وله وزير اسمه يحيى ، روحانىّ المحتد ، إنسىّ المشهد » . أما المناسبة الثانية ففى كتاب الفتوحات ، ونص ابن عربى هنا يتميز بأنه أكثر

وضوحا وأحفل بالمعطيات الهامة التي نفتقدها فى نص « الجواب المستقيم » .
يقول الشيخ الأكبر : « الختم ختمان ؛ ختم يختم الله به الولاية ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى - عليه السلام - ، فهو الولىّ بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل فى آخر الزمان وارثا خاتما لا ولىّ بعده بنبوّة مطلقة (. .) وأما ختم الولاية المحمدية فهى لرجل من العرب من أكرمها أصلا ويدا ، وهو فى زماننا اليوم موجود ، عُرِّفتُ به سنة ٥٩٥هـ ، ورأيت العلامة التى له ، قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده وكشفها لى بمدينة فاس ، حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهو خاتم النبوة المطلقة ، لايعلمها كثير من الناس ، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق فى سره من العلم به ، وكما أن الله ختم بمحمد ﷺ نبوة الشرائع ، كذلك ختم الله بالختم المحمدى الولاية التى تحصل من الورث المحمدى لا التى تحصل من سائر الأنبياء ، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى ، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدىّ ، وبعده فلا يوجد ولىّ على قلب محمد ﷺ ، هذا معنى خاتم الولاية المحمدية ، وأما ختم الولاية العامة الذى لايوجد بعده ولىّ فهو عيسى - عليه السلام - ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى - عليه السلام - وغيره من الرسل - عليهم السلام - . وقد جمعت بين صاحبىّ : عبد الله (بدر الحبشى) [٤] ، وإسماعيل بن سودكين[٥] ، وبين هذا الختم ودعا لهما وانتفعا به والحمد لله »[٦] .

وإذن فنحن أمام ختمين: ختم واضح لا لبس فيه هو : عيسى - عليه السلام - الذى يشبه أباه ، أى يشبه الروح التى نفخها المَلَك فى أمه مريم ، والذى كان مؤيدا - أيضا - فى فترة تبليغ رسالته بالنبى يحيى - عليه السلام - وأما الختم الثانى فهو رجل من العرب يعيش مع ابن عربى فى القرن السادس الهجرى ، ويصفه فى جوابه على السؤال الخامس عشر من أسئلة الترمذى بصفات كثيرة ، منها أن اسمه يواطئ اسم النبى ﷺ وهو ليس من سلالة

النبى ﷺ الحسية ، ولكنه من سلالة أعراقه وأخلاقه ﷺ ويتضح من كلام ابن عـربى فى هذا الموضـوع أن ختم الأوليـاء غيـر المهـدى المنتظر ؛ لأن هذا الأخير من ذريتـه ﷺ ونسله الحسى[٧]، وما يقوله ابن عـربى هنا يؤكده فى مكان آخر فى قصيدة يقول مطلعها :

ألا إن ختـم الأولــياء شهيد وعين إمـام العـالمين فـقـيـد
هو السيد المهدى من آل أحمد هو الصارم الهندىّ حين يُبيد[٨] .

غيـر أن كل ذلك لايُمكّننا من معرفـة المشخصات الحـقيقيـة لختم الولاية المحمدية ، ولا من التمييز فى وضوح بين الوظائف الروحية الخاصة بكل منهما على حدة ، فهذان الختمان سوف يصير الأمر فيهما إلى خواتم ثلاثة تزداد معها المشكلة صعوبة وتعقيداً .

ولعل من الأفضل أن نبـدأ أولا بجمع العناصر والحـيثيات اللازمـة لبحث هـذا الموضــوع قبـل أن نبـدأ فى عـرض المنـاقشـات التى تثـيرها نـصوص ابن عربى الغامضة والمتناقضة أيضـا ، وذلك بالرغم مما قد نسببه للقارىء من لبس أو غموض أو تكرار لما قلناه من قـبل . ولقد نعلم أن بعضا من هذه الحيـثيات كتب من قبل وعُرف فى أعمال بعض الباحـثين ، من أمثال : أبو العلا عفيفى وكوربان وإزوتسو[٩] ، لكن كل هذه الحيـثيات كانت قـاصرة على اقتبـاسات مختصرة لاتمثل إلا جزءاً ضئيلا مما هو مطلوب فى معرفة هذا الموضوع .

ونبـدأ من نصوص ابن عـربى بالنص الذى يقـول فيــه : « ومنهم (من الرجال) رضي الله عنهم الختم ، وهو واحد ، لافى كل زمـان ، بل هو واحد فى العالم ، يختم الله به الولاية المحـمدية ، فلا يكون فى الأوليـاء المحمديين أكـبر منه ، وثـم خـتـم آخـر يختم الله بـــه الولاية العامـة من آدم إلى آخـر ولىّ ، وهو عيسى - عليه السلام - هو ختم الأولياء ، كما كان ختم دورة المُلك ، ومجيئه من علامات الساعة »[١٠] .

« وأما خـتم الولاية المحـمدية فـهو أعلم الخلق بالله ، لايكون فى زمـانه ولابعد زمـانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه ، فـهو والقـرآن أخوان ، كـما أن

المهدى والسيف أخوان »[١١]، والمقصود من مواقع الحكم فى هذا النص الأنبياء ، ولكن بما هم أولياء ؛ أى فى دائرة أسراراهم الإلهية التى هى مناط الولاية فيهم ، وفى هذا المستوى تختبئ فصوص الحكم التى يحدثنا عنها ابن عربى فى الفص ٢٧ من كتابه الفصوص ، أما الأنبياء ، بما هم أنبياء ، أى بما هم مبلغون للوحى الإلهى المقدس ، فهم - على العكس من الحالة الأولى - « مطالع الحكم » ، فهم « شرقيون » فى حد النبوة ، و « غربيون » فى حد الولاية ، أما الإشارة إلى « الأخوّة » التى تطابق ما بين القرآن الكريم والختم فهى مرتبطة بما مرّ من ثبوت التوافق بين الإنسان الكامل والقرآن[١٢]، كما ترتبط هذه الإشارة أيضا ببيت شهير من قصيدة فى مطلع كتاب الفتوحات[١٣] ، يقول فيه ابن عربى :

أنا القرآن والسبع المثانى وروح الروح لاروح الأوانى

والقول بأن عيسى - عليه السلام - هم ختم الولاية العامة ، يُؤكده ابن عربى فى مواضع كثيرة من كلامه ، لكن تصاحبه فى كل موضع تحديدات خاصة ودقائق معينة ، لا مفر من أخذها فى الحُسبان وعدم المجازفة بأىٍّ منها ؛ ففى الباب الرابع عشر من الفتوحات ، وهو « فى معرفة أسرار الأنبياء » أى أنبياء الأولياء (وسيتضح أن الكلام هنا يدور حول الولاية فى أقصى درجاتها العليا ، أى الولاية بوصفها نبوة لاوحى فيها ولاتشريع) ، يقول ابن عربى : « وإن عيسى - عليه السلام - إذا نزل ، ما يحكم إلا بشريعة محمد ﷺ ، وهو (عيسى) خاتم الأولياء ، فإنه من شرف محمد ﷺ أن ختم ولايته والولاية مطلقا بنبىٍّ ورسول مكرَّم ، ختم به مقام الولاية ، فله يوم القيامة حشران : يُحشر مع الرسل رسولا ، ويُحشر معنا وليا تابعا لمحمد ﷺ ، كرّمه الله تعالى وإلياس بهذا المقام على سائر الأنبياء »[١٤] .

ثم نمضى مع نصين آخرين من نصوص ابن عربى فى مسألة العلاقة بين « ختم الولاية العامة » ، « وختم الولاية المحمدية » ، قد يصعب التوفيق بين مدلوليهما ، أما النص الأول فهو :

« وللولاية المحمدية المخصوصة بهـذا الشرع المنزل على محمد ﷺ ختم خاص هو فى الرتبة دون عيسى - عليه السلام - لكونه رسولا ، وقد وُلـد فى زمـاننا ، ورأيته أيضا[١٥] واجتمعت به ، ورأيت العلامة الختمية التى فيه ، فلا ولىّ بعده إلا هو راجع إليه ، كما أنـه لانبى بعد محمد ﷺ إلا وهو راجع إليه (. .) كإلياس وعيسى والخضر فى هذه الأمة »[١٦] .

وأما النص الثانى فهو قـوله : « ثم إن عيسى إذا نزل إلى الأرض فى آخر الزمان أعطاه (الله) ختم الولاية الكبرى من آدم إلى آخر نبى ، تشريفا لمحمد ﷺ ؛ حـيث لم يختم الله الولاية العـامـة فى كل أمة إلا برسـول تابع إياه ﷺ فله ختم دورة المُلك وخـتم الولاية العامة ، وأما خاتم الـولاية المحمدية وهو الختم الخـاص لولاية أمة محـمد الظاهرة[١٧] فيـدخل فى حكم ختميـته عيـسى- علـيه السـلام - وغيـره كإليـاس والخضر ، وكل ولىّ لله تـعالى من ظاهرة الأمة ، فعيـسى - عليه السلام - وإن كان ختما فهـو مختوم تحت هذا الخاتم المحمدىّ »[١٨] .

وهناك كتاب ألفه ابن عربى قبل رحلته الأخيرة إلى بلاد الشرق ، يدير فيه البحث من أولـه إلى آخره على محـور وحيد هو « الختم » ، هذا الكتاب هو : « عنقا مُـغرب »[١٩] ،وعنوانه الكامل « كـتاب عنقا مُـغرب فى خـتم الأولياء وشمس المشرق » ؛ وتدلنا كلمة « شمس المغـرب » على خاصة « التنبؤ » لهذا الكتاب ، ونعنى بها الإشـارة إلى المهدى المنتظر[٢٠] ، ثم إن الإشارات الخـفية التى يزخر بها هـذا الكتاب إنما تتعلق - فى المقام الأول - بخـتم الولاية العامة فقط ،وفى هذا الكتـاب يُحصى ابن عربى تسعـة وعشرين موضـعا فى القرآن الكريم (لايحددها) فـى أربع عشرة سـورة يذكرها بأسمـائها ، ويقـول إنها تتضمن ذكرا عن الختم ، وبِتَتَـبع السور التى أشار إليها يمكن أن نخلص إلى أن المقصود من الختم هنا هو عيسى ، ففى هذه السور ذكر صريح أو مضمر عنه - علـيـه السلام -[٢١] . ويصـرّ ابن عربى عـلى ضرورة عدم الخلط بين وظيـفة الختم ووظيفة المهدى ، كما يصر على خطـأ تفـسير مفهوم « الخـتم » تفسيرا

زمنيـا مرتبــطا بتـسلسل فـترات التـاريخ : « فليس الختم بالزمـان ، وإنما هو باستيفاء مقام العيان » [٢٢]، وأخيرا يلفت نظرنا فى هذا الكتاب تحذيرُ ابن عربى للقارىء من أن يغفل عن حقيقة هامـة مضمونها : أن كل شئ يقال عن العالم الأكبـر له ما يقابله فى الـعالم الأصغـر (الإنسان) ؛ إذ فى كل كائن مـهدى وختم . . . إلخ ، وهذا الـتحذير ينبـغى أن يُؤخذ فى الحـسبان كلـما أثار ابن عربى مـوضوع الوظائف الكونيـة ، أو آثـار قضيـة من قضايا البـعث والمعاد الأخروى ، يقول الـشيخ الأكبر : « فمـتى ذكرت فى كتابى هـذا أو فى غيره حـادثا من حوادث الأكـوان ، فـإنما غـرضى أن أثبتـه فى سمع السـامع ، وأقابله بمثله فى الإنسان (. .) فانظر إلى مُلكك الأدنى إليك »[٢٣].

ويعـود بنا النــص التـالى إلى « ختم الولاية » المحـمـدية كرة أخـرى ، وهذا النص عبارة عن مقتطفات من كتـاب الفصوص ،تعالج مسألة العلاقة بين وظيفـة « ختم الولاية » المحمـدية ، ووظيفة « ختـم الأنبياء » ، وهو محـمد ﷺ ، أو بتعبير أدق : الحقيقة المحمدية ؛ يقول الشيخ الأكبر[٢٤] :

. . فإذن المتـجَلَّى له ما رأى سوى صورته فى مـرآة الحق ، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فـيه ؛ كالمرآة فى الشاهد إذا رأيـتَ الصورة فـيهـا لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّـوَرَ أو صورتك إلا فيها ، فأبرز الله ذلك مثالا نَصَبَه لتجلّيه الذاتىّ ليَعلم المتجَلَّى له أنه ما رآه هذا ذقت الغاية (. . .) وقد بيّنا هذا فى الفتوحات المكية[٢٥]. وإذا ذقتَ الغاية التى ليس فوقهـا غاية فى حق المخلوق فلا تطمع ولاتتـعب نفسك فى أن ترقى فى أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثَم أصلا ، وما بعده إلا العدم المحض .

فهـو مرآتك فى رؤيتك نفـسك ، وأنت مرآته فى رؤيتـه أسمـاءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه ، فاخـتلط الأمر وانبهم ، فمنّا من جهل فى علمه فقال : « والعجـز عن درك الإدراك إدراك » ، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا القـول ، وهو أعلى القول (أى القـول بأن « العجـز عن درك . . . . . إلخ » ،

والذى يُنسب إلى أبى بكر الصدّيق رضي الله عنه هو أعلى القول) ، بل أعطاه العلم السكوت ، ماأعطاه العجز ، وهذا هو أعلى عالم بالله .

وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة خاتم الأولياء (. . .) فإن الرسالة والنبوة - أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان ، والولاية لاتنقطع أبدا ، فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لايرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف مَن دونهم الأولياء ؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لايقدح فى مقامه ولايناقض ما ذهبنا إليه ؛ فإنه من وجه يكون أنزل (من خاتم الرسل) كما أنه من وجه يكون أعلى ، وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه فى فضل عمر فى أسارى بدر بالحكم فيهم ، وفى تأبير النخل ، فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شئ وفى كل مرتبة ، وإنما نظر الرجال إلى التقدم فى رتبة العلم بالله : هنالك مطلبهم ، وأما حوادث الكون فلا تعلق لخاطرهم بها ، فتحقق ما ذكرناه .

ولما مثّل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللّبن وقد كَمُلَ سوى موضع لَبِنَة ، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللّبنة[٢٦]، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لَبِنة واحدة ، وأما خاتم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى فى الحائط موضع لبنتين ، واللّبن من ذهب وفضة ، فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة ، فلابد أن يرى نفسه تنطبع فى تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط ، والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة ، وهو ظاهرهُ وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ؛ لأنه يرى الأمر على ما هو عليه ، فلابد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ، فإنه أخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملَك الذى يوحى به إلى

الرسول ؛ فإن فهمتَ ما أشرتُ به فقد حصل لك العلم النافع بكل شىء .

فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبىّ ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخر وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله ﷺ : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين »(٢٧)، وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بُعث ، وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ماكان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية فى الاتصاف بها من كون الله تعالى تَسمّى « بالولى الحميد » .

فخاتم الرسل من حيث ولايته نِسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولى الرسول النبىّ ، وخاتم الأولياء الوالى الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب ، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدَّم الجماعة وسيِّد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة .

إن الفقرة الأخيرة من هذا النص المطول ذات أهمية بالغة فى مسألة تصحيح المفاهيم ، ووضع الأشياء فى موضعها الصحيح ؛ ففى ضوء مضمونها البيّن الصريح يغدو اتهام ابن عربى بالقول بتبعية الرسل والأنبياء لختم الولاية المحمدية وأخذهم عنه ، وما يترتب على هذا الاتهام من القول بأفضلية الأولياء على الأنبياء والرسل ، كل ذلك يغدو - ومن منظور التصوف الإسلامىّ ذاته - سَوْءَةً من السوءات الفكرية تكشف عن سوء فهم أو عن سوء قصد ، بل إن هذا الادعاء ليتناقض تناقضا صارخا مع ماتقرره نصوص قاطعة وحاسمة فى أدبيات التصوف الإسلامى من أفضلية الرسل والأنبياء على الأولياء ، فختم الولاية - كما نقرأ فى هذا النص - ليس إلا « حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ » ، وإننا لنقرأ فى الفتوحات(٢٨) كلمات تكشف القناع عن هذا اللبس وتوضح حقيقة الأمر فيه ، يقول فيها الشيخ الأكبر : « ولهذا الروح المحمدىّ (وهى تسمية يطلقها ابن عربى على الحقيقة المحمدية) مظاهر فى العالم ، أكمل مظهره فى قطب الزمان ، وفى الأفراد ، وفى ختم الولاية المحمدىّ ، وختم الولاية العامة الذى هو عيسى عليه السلام » .

إن هذا النص ليقرر فى وضوح أن ختم الولاية المحمدية - بما هو فرد متوحد فى التاريخ - فإنه مجرد نائب ، أو مجرد تكريس لظهور الختمية - أى وظيفة الختم - ظهوراً حسيًا فى هذا العالم ، فهو لاينتمى - أزلا وأبدا - إلا للحقيقة المحمدية فقط، مثله فى ذلك مثل القطب وغيره من أصحاب الرتب الروحية فى ديوان الأولياء ؛ فمحمد ﷺ هو فى ظاهر الأمر خاتم النبيين ، وفى باطن الأمر ختم الولاية العامة والمحمدية ، وإذن فالعبارات التى وردت فى نص الفصوص ، والتى بدت لنا مزعجة أو خارجة على الحد الشرعى ، لم تكن لتقرر تبعية النبى أو الرسول لشخص آخر غيرهما ، أو تَوَقُّف كل منهما على ذلك الشخص ، بل كانت تقرر - فى عين النبى ذاته - خضوع الوجه الظاهر للنبى للوجه الباطن فى النبى نفسه ، أى خضوع النبوة بما هى وصف للمخلوق ينتهى بانتهاء الزمان للولاية التى هى صفة إلهية أبدية باقية لايلحقها العدم ولا الفناء ، وبنفس هذا المنظور ينبغى أن ننظر إلى المفارقة التى تبدو فى أمر العلاقة بين ختم الولاية العامة وهو عيسى - عليه السلام - وختم الولاية المحمدية ؛ فختم الولاية المحمدية إذا نُظر إليه بما هو ممثل لختمية الولاية فقط - وبقطع النظر عن أى اعتبار آخر وراء اعتبار الختمية ، وبمعنى آخر إذا نُظر إليه باعتبار أنه ليس رسولا ولا نبيا - فإنه حينئذ يتبوأ مرتبة أقل وأدنى ؛ وهو فى هذه المرتبة لاشك يخضع لختم الولاية العامة عيسى ؛ لأنه نبى ورسول ، لكن إذا نُظر إليه باعتباره المظهر الذى يُجسّد على مدى التاريخ أعمق وجوه الحقيقة المحمدية وأحفلها بالأسرار ، ونعنى به الوجه الذى تستمد منه الولاية حقيقتها وأصلها الأصيل ، فإن الختم المحمدىّ حالتئذ « يدخل فى حكم ختميّته عيسى - عليه السلام - وغيرُه (. .) فعيسى - عليه السلام - وإن كان ختما فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدىّ » .

وتبقى فى هذا الموضوع مسائل كثيرة تحتاج إلى توضيح ، ولكن قبل أن نعرض لمسألة تحديد هوية « الختم المحمدىّ » وتحديد من يُختم بهذين الختمين كل على حدة ، تجب الإشارة إلى شخص ثالث يُطلق عليه هذا اللقب ،

ويتسمى به[٢٩] . ولعلنا لانخطئ الصواب أو يخطئنا الصواب إذا قلنا : إن ابن عربى لم يتحدث عن هذا الختم « الثالث » إلا مرة واحدة فقط ، وذلك فى السطور الأخيرة من نفس الفصل الذى اقتبسنا منه الفقرات السابقة ، يقول ابن عربى :

وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يُولد من هذا النوع الإنسانى ، وهو حامل أسراره ، وليس بعده ولدٌ فى هذا النوع ، فهو خاتم الأولاد ، وتُولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها ، ويكون رأسه عند رجليها ، ويكون مولده بالصين ، ولغته لغة أهل بلده ، ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ، ويدعوهم إلى الله فلا يُجاب ؛ فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لايُحلّون حلالا ولا يُحرّمون حراما ، يتصرفون بحكم الطبيعة ، شهوة مجردة من العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة[٣٠] .

ونقول : إن الدور الذى يقوم به خاتم الأولاد أكبر وأبعد من مجرد الإشارة إلى سريان العقم فى الرجال والنساء وانتهاء النوع الإنسانى كله مع ظهور هذا الخاتم ؛ ذلك أن وصفه بأنه « على قدم شيث » يشير بوضوح - فى لغة ابن عربى إلى أن هاهنا وفى أعماق هذا الختم « وليا » ، وبوصف أدق : هاهنا أنموذج للولاية الشيثية ، وإذا كان هذا الولىّ هو خاتم الأولاد فلا يولد بعده أحد ، ومن ثم لا يولد بعده « ولىّ » ، فلا شك فى أنه بهذه الأوصاف ختم للولاية كذلك ، وإذن فما هو وجه علاقة خاتم الأولاد بعيسى - عليه السلام - الذى ينزل فى نهاية الزمان وله فيما يقول ابن عربى « ختم دورة المُلْك ، وختم الولاية العامة » ؟ وقبل أن تُغذّ السير فى تساؤلنا هذا يجب أن نعرض لمسألة تحديد شخصية « خاتم الولاية المحمدية » ؛ حيث يذكر ابن عربى - فى فقرة من الفقرات المقتبسة آنفا - أنه عرف هذا الخاتم المحمدى فى فاس سنة ٥٩٥ هـ ، لكنه يقول فى موضع آخر : « وعلمت حديث هذا الخاتم المحمدىّ بفاس من بلاد

المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة »[٣١]، ونقول : إن هـذا الـتاريخ (٥٩٥) لاشك في أنه سقطة قلـم ، وأن سـنة (٥٩٤) ربما كـانت هي التاريخ الصحيح ؛ لأن كتاب « الإسرا » - الذي فرغ ابن عربي من تأليـفه كما يقول في فاس في شهر جمادى من سنة ٥٩٤ هـ - يتضمن إشـارة لايُفهم معناها - فيما نرى - إلا في ضـوء هذا الحدث الروحي الضـخم ، وأعني به رؤية ابن عربـي لخاتم الولاية المحمدية[٣٢].

الهوامش

(١) فيما يتعلق بمفهوم « خاتم النبيين » وما يتفرع عنه من أبعاد ومسائل صوفية ، انظر .

Y . Friedmann, Finality of Prophethood in sunni islam , Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 7, 1986, 177-215.

(٢) الترمذى : ختم الأولياء ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، وقد يُفهم من كلام الترمذى - بعد هذا النص مباشرة - أن وظيفة ختم الأولياء لاتنحصر فى شخص متفرد ووحيد ، وإنما يتعاقب عليها - على طول التاريخ - أشخاص يحملون هذا اللقب ، غير أن إجابة الترمذى على السؤال الآخر : فهل تخاف هذه الطبقة من الأولياء على أنفسها ؟ تُبيّن أن الموضوع المسئول عنه قد تغيّر كلية ، وأن مضمون الإجابة لم يعد يختص بختم الأولياء على وجه الخصوص ، بل يتسع - بشكل عام - لطائفة الأفراد الذين ينتمى إليهم ختم الأولياء بالفعل .

(٣) نعتمد فى إحالتنا إلى كتاب « الجواب المستقيم » على النص الذى نشره عثمان يحيى ، وأورده عقيب كل سؤال من أسئلة الترمذى . (النص المقتبس أعلاه من ص ١٦١ من كتاب : ختم الأولياء) .

(٤) من أبرز أصحاب ابن عربى المقربين ، تُوفى بملطية سنة ٦١٨هـ / ١٢٢ . انظر فى قصة وفاته: الفتوحات ، ١ ص ٢٢١ ، والدرة الفاخرة ، ص . . .

(٥) إسماعيل بن سودكين (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م) تلميذ آخر وثيق الصلة بابن عربى ومقرب إليه ، كتب شرْحاً لابن عربى على كتاب التجليات ، وقد سمعه شفاها من الشيخ ، وهو شرح نفيس جدا .

(٦) الفتوحات ، ٢ ص ٤٩ .

(٧) الفتوحات ، ٢ ص ٥٠ .

(٨) الفتوحات ، ٣ ص ٢٣٨

(٩) أبو العلا عفيفى : الفلسفة الصوفية لابن عربى (بالإنجليزية) ص٩٨ - ١٠١ ، ومقدمة هنرى كوربان لكتاب « نص النصوص » لحيدر آملى ، وأيضا : En Islam Iranien (فهرس المصطلحات ، مادة Sceau)، وإزوتسو : Sufism and Taoism " ، الفصل ١٦ ، و *Stéphane Ruspoli* ، فى مقاله : Ibn Arabi " et la prophétologie shi'te"' المنشور فى مجلة "Cahiers de L'Herne "، باريس، ١٩٨١، ص ٢٢٤ - ٢٣٩ . وفى هذا المقال ترجمة - غير أمينة فى تحديد المواضع والصفحات - لبعض نصوص الفتوحات ، ١ ص ٣١٩ - ٣٢٩ ، و٢ ص ٤٩ . كما يعتمد كاتب المقال - فى ترجمته لبعض الفقرات من فصوص الحكم - على النقل المباشر من ترجمة Burckhardt - الجزئية - لكتاب الفصوص .

(١٠) الفتوحات ، ٢ ص ٣٢٠ .

(١١) الفتوحات ، ص ٣٢٩ .

(١٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، ص .... هامش ....

(١٣) الفتوحات ،١ص ٩ ، وقد ورد هذا البيت أيضا فى كتاب الإسراء ، ص ٤ .

(١٤) الفتوحات ، ١ ص ١٥٠ .

(١٥) يُفهم من كلمة « أيضا » أن ابن عربى رأى عيسى كذلك ، وفيما يتعلق برؤية ابن عربى للأنبياء ، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب ، وانظر فى علاقته بعيسى - عليه السلام - الفصل الخامس من هذا الكتاب أيضا .

(١٦) الفتوحات ، ص ١٨٥ ،ونلاحظ أن الجملة الأخيرة فى هذا النص تشير إلى إمكان وجود حالات متشابهة ، أو - بعبارة أدق - مظاهر خاصة للوظائف الكونية فى الأمم السابقة ، حسبما يُؤخذ - بدلالة المفهوم - من قوله : « الأمة المحمدية » ، وقد ضرب الشيخ الأكبر أمثلة لهذه الوظائف : إلياس وعيسى والخضر .

(١٧) أى : الأمة الإسلامية بالمفهوم التاريخى الزمنى لهذه التسمية ،ولهذا القيد : (الظاهرة) - المذكور فى النص أعلاه - أهمية كبرى ؛ لأننا إذا ضربنا صفحا عن الجانب التاريخى الظاهرى فإن كل الأمم المرتبطة بالوحى الإلهى ، فى تسلسله وتعاقبه ، تُعَد أمة محمدية حسبما تقرره نظرية « الحقيقة المحمدية » .

(١٨) الفتوحات ، ٣ ص ٥١٤ ، ٤ ص ١٩٥ .

(١٩) اعتمدنا هنا على الطبعة التجارية لكتاب عنقا مغرب (القاهرة ١٩٥٤) ، ورجعنا أيضا إلى مخطوطة راغب باشا ١٤٥٣ (ورقة ١٣٣ - ١٨٠) ، ومخطوطة برلين (Mo ٣٢٦٦) التى يرجع تاريخها إلى سنة ٥٩٧ هـ ، وهذه النسخة مقروءة على المؤلف ، ومن المحتمل أن يكون ابن عربى قد ألف هذا الكتاب سنة ٥٩٥ (انظر ص ١٥ - ١٧ من طبعة القاهرة) . هذا ويصرح ابن عربى فى مقدمة الكتاب أنه كان فى نيته أن يتكلم عن مقام « الإمام المهدى » و « ختم الأولياء » فى كتابه « التدبيرات الإلهية » لكنه تراجع عن ذلك . انظر عنقا مُغرب ، ص(٥ - ٦) .

(٢٠) هذه التسمية مرتبطة بالحديث الوارد فى علامات الساعة التى سأله عنها (ص ١٠) « رجل من أهل تبريز » ، ولم يجبه ابن عربى ؛ لأنه كان يعرف أن السائل لم يكن من أهل المعارف الحقيقية ، وكان يسأل بدافع من التأمل العقلى الصرف .

(٢١) عنقا مغْرب ، ص ٧٢ - ٧٤ . لاحظ أن ابن عربى يوائم بين عدد السور (١٤) والأحرف المفردة أو النورانية ، وعددها أيضا (١٤) حرفا ، كما يوائم كذلك بين العدد (٢٩) وبين عدد السور التى تبدأ أوائلها بهذه الأحرف .

(٢٢) عنقا مُغرب ، ص ٧١.

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٧ ، وفكرة مطابقة الإنسان لتركيب العالم الأكبر فكرة سائدة فى معظم كتاب التدبيرات الإلهية ، وهو كتاب أُلّف فى نفس الفترة التى أُلّف فيها عنقا مُغرب ، وإن كان كتاب التدبيرات الإلهية سابقا فى التأليف على كتاب عنقا مُغرب .

٢٤ - الفصوص ، ١ ص ٦١ - ٦٤ (الفص الشيثى) .

(٢٥) انظر على سبيل المثال لا الحصر : الفتوحات ، ١ ص ١٦٣ .

(٢٦) البخارى ، مناقب ، ١٨ .

(٢٧) انظر - فيما يتعلق بهذا الحديث - الفصل الرابع من كتابنا هذا .

(٢٨) الفتوحات ، ١ ، ص ١٥١ وانظر أيضا الفتوحات ، ٣ ، ص ٥١٤ ، حيث يقول ابن عربى عن ختم الولاية المحمدية : « ومنزلته من رسول الله ﷺ منزلة شعرة واحدة من جسده ﷺ » راجع كذلك الفتوحات ، ١ ، ص ٣ .

(٢٩) إضافة إلى هؤلاء ، يُوجد « ختم آخر » ، يقول عنه ابن عربى : إنه الأسماء الإلهية ، واسمه « هو » ، وهو الاسم الذى يدل على « الهوية » المطلقة للموجود بما هو موجود ؛ فهو يدلّ على الله تعالى، وعلى كل ما يُشار إليه بضمير الغائب ، وكل من له هوية . (الفتوحات ، ٣ ص ٥١٤) .

(٣٠) الفصوص ، ١ ص ٦٧ . ونلاحظ هنا أن التمثيل بالصين كنقطة قصوى وبعيدة فى المعرفة الصوفية مستمَدّ من الحديث الشريف : « اطلبوا العلم ولو بالصين » (وهذا الحديث وإن لم يرد فى الصحاح الستة ، إلا أنه رواه البيهقىّ ، ونقله عنه السيوطى فى كتابه : الفتح الكبير ، ١ ص ١٩٣) ، هذا ويرى بعض شراح ابن عربى أن ثمة إشارة أخرى إلى الصين ، وردت فى سياق نص ملغز ، من نصوص رسالة « الشجرة النعمانية » (انظر عثمان يحيى : الفهرس العام ... رقم 665) يقول فيه ابن عربى : « إذا دخل السين فى الشين يظهر قبر محى الدين » . وهذه الرسالة غلبت نسبتها كثيرا إلى ابن عربى أيام الأمبراطورية العثمانية ، وهى - دونما ريب - رسالة مزيفة وليست من مصنفات الشيخ الأكبر .

(٣١) الفتوحات ، ٣ ص ٥١٤ .

(٣٢) كتاب الإسراء ، ص ٢١ ، ٢٦ . وتاريخ الفراغ من تأليف هذا الكتاب مسطور فى ص ٩٢ ، لكن هذا التاريخ المذكور أعلاه (٥٩٤) تُؤكده - صراحة - قصيدة فى ديوان الشيخ الأكبر ، ط . بولاق ، ١٢٧١ هـ ، ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، وهناك نص غامض بعض الشئ فى كتاب عنقا مُغرب (ص ١٥ - ١٦) يبدو هو الآخر متطابقا مع تاريخ (٥٩٥) ، مما يجعل ترتيب الحوادث ترتيبا تاريخيا فى موضوعنا هذا أمرا صعبا .

الفصل التاسع

ختم الولاية المحمدية

يدور الباب الخامس والستون من الفتوحـات ، حول موضوع معرفة الجنة ومنازلها ودرجـاتها ، وفى هذا الباب يشـير ابن عربى مسـألة إمكان أن يعرف بعض الناس - وهو فى هذه الحياة الدنيا - طبـيعة نشأته الأخروية فى الجنة ، وإمكان أن يوجد الشخص الواحد فى منازل عدة فى وقت واحد ، وأن يُؤجر فى الزمن الواحد من وجوه كثيرة يَفضُل بها غيره ممن ليس فى مقامه هذا ، ثم ينتقل ابن عربى انتقالا مـفاجئا ليقص علينا رؤية منامية رأى فيهـا الكعبة مبنية من لبنة من فضة ولبنة من ذهب ، يقول فيها :

ولقد رأيت رؤيا لنفسى فى هذا النوع ، وأخذتهـا بشرى من الله ، فإنها مطابقــة لحـديث نبـوى عن رسـول الله ﷺ ، حين ضـرب لـنا مـثَله فى الأنبياء - عليـهم السلام - فقال ﷺ : « مثَـلى فى الأنبـيـاء كمثل رجـل بنى حائــطا فأكـمله إلا لبنة واحــدة فكنت أنا تلك اللبنة ؛ فلا رسـول بعدى ولا نبى »[1]. فشبّه النبوة بالحـائط ، والأنبـياء باللّبِن التى قام بها هذا الحائط ، وهو تشبيــه فى غاية الحــسن ؛ فإن مُسَــمّى الحـائط هذا المشار إليه لم يصح ظهوره إلا باللبِن (الأنبـياء) فكان ﷺ خاتم النبيين (وهو المشـار إليه فى هذه الرؤيا باللبنة الواحدة) .

« فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة ، أرى فيها - فيما يرى النائم - الكعبـَة مبنيـة بلبنِ فـضةِ وذهـب ؛ لَبـِنة فـضةِ ولبنةِ ذهب ، وقـد كملت

بالبناء ، ومـا بقى فيـها شيء ، وأنا أنظر إليـها وإلى حُـسنها ، فالتـفتُّ إلى الوجه الذى بين الركن اليمانىّ والركن الشامىّ (الذى) هو إلى الركن الشامى أقـرب ، (فوجـدت) مـوضع لبنتين ؛ لبنةِ فـضةٍ ولـبنة ذهبٍ ، ينقص من الحائط فى الصفين ، فى الصف الأعلى ينقص لبنةُ ذهب ، وفى الصف الذى يليه ينقص لبنـة فضة ، فرأيت نفسى قد انطبعت فى مـوضع تلك اللبنتين ، فكنت أنا عـين تلـك اللـبنتين ، وكَمُـل الحـائط ، ولم يـبق فى الكعـبـة شـىء يـنـقص ، وأنا واقــف أنـظر وأعــلم أنى واقف ، وأعلــم أنى عين تينك اللبـنتين ، أشك فى ذلك ، وأنهـما عين ذاتى ، واستـيقظت وشـكرت الله تعالى .

وقلت مـتأولا : إنى فى الأتبـاع - فى صنفى - كرسـول الله ﷺ فى الأنبياء - عليهم السلام - وعسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بى ، وما ذلك ﴿ على الله بعزيز ﴾ (فـاطر : ١٧) وذكرت حديـث النبى ﷺ فى ضربه المثل بالحائط ، وأنه كان تلك اللبنة . فـقصصت رؤياى على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل تَوْزر[٢]، أخبرونى فى تأويلها بما وقع لى ، وما سميت له الرائى مَن هو[٣].

وكلمـة عسى[٤] تعبـر عن رجاء وتطلع من ابن عـربى إلى هذا الأمر ، وهذا النص وإن كان يوحى بأن ابن عربى هو خـتم الولاية المحمدية ، إلا أنه ليس قاطعا فى أنه قـد تحقق بهذا المقام بالفعل ، وكذلك تفسـير بعض العلماء من أهل توزر لهـذه الرؤيا لايدلنا - علـى وجه اليـقين - على ترجـيح أحـد الاحتمالين السابقـين على الآخر ، ومع النصوص التى أوردناها من قبل تزداد المسألة تعقـيدا وغموضا ؛ لأن ابن عربى يذكر - فى هذه النصوص - أنه لقى « الختم » وتحدث إليـه ،مما يعنى أن الختم شخص آخر غيـر ابن عربى ، لكننا نجازف بالحكم لو رحنا نفهم من هذه النصـوص أن ابن عربى ليس هو «الختم»

على وجه اليـقين ؛ فكثيرا مـايحلو لابن عربى ولغيـره من الصوفيـة أيضا أن يتحدثوا فى كتاباتهم عن شخصيـة القصة أو الحدث بأسلوب مُعمّى ، ويعبّرون عنه بضمير الغائب ، لكن مقارنة الحـوادث وتجميع المعلومات وتنظير النصوص المختلـفة فى كـتابات ابن عربى ، كـل ذلك يـؤكد على أن المقصود من قوله : « فلان » أو « هذا الرجل من أهل طريـقتنا » ليس إلا ابن عربى نفـسه ، وأن الحذر هو الذى أملى عليه أسلوب التورية والتعبير عن النفس بضمير الغائب .

وما عرّض به ابن عربى هنا من غير تصريح كاد يصرح به تصريحا مباشرا فى نصوص أخرى يُؤكد فيها أنه هو الختم نفســه ؛ فهو يقول فى قصيدة يفتتح بها الباب الثالث والأربعين من الفتوحات :

أنا ختم الولاية دون شك　　　لورثى الهاشمىّ مع المسيح (٥)

والمقصود من الهـاشمىّ هنا ، لاشك هو « محمـد » ﷺ ، أما المسيح فقد مر بنا من قـبل أنه الأستاذ الأول لابن عربى (٦)، ومن المهم أن نبين – من الناحية التاريخـية الصرفة – أن إنشاء هذه القصيدة التى يصـرح فيها ابن عربى تصريحـا صوريا باتصافه بـلقب الختم يسبق – تاريخـيا – رؤيا اللبنتين ، التى يبدو فـيها أقل تأكيـدا وأقل وضوحا وصـراحة ، ونحن نجد هذه القصـيدة فى الفتوحات ، فى نسختها الأولى التى كتبها ابن عربى فيما بين سنتى : ٥٩٩ هـ – ٦٢٩ هـ ، ومن المحتمل جدا أن يكون إنشـاء هذه القصيدة تمّ فى بداية هذه الفترة المشار إليها (٧) .

وثمة نص ثان متأخر عن الـنص السابق ، يبدو منه أيضًا أنه أقـل تحـديدا ووضوحا ، يتـحـدث فيه ابـن عربى عـما يسميه « المقـام الإبراهيمى » ،وهى تسميـة مزدوجة المعنى تُطلق على المكان المعـروف هناك فـى الحرم المكـى إلى جـوار الكعبة ، كـما يطلقها ابن عربى على « المقـام الروحى » لأبـى الأنبياء إبـراهيم – عليـه السـلام – ، يقـول الشيخ الأكـبر : « فنرجـو أن يكون لنا

نصيب من الخُلّة ، كما حصل (لإبراهيم) - من درجة الكمال والختام والرفعة السارية فى الأشياء فى هذه الأمة - الحظ الوافر بالبشرى فى ذلك » [٨] ، وإذن فابن عربى - وهو يكتب هذا النص الأخير - لم يكن قد وصل إلى تمام مرتبة « الختم » ، وإلا لما رجاها فى بداية كلماته ، غير أن كلمة « نصيب » التى يتحوط بها ابن عربى تعنى أن وظيفة الختم تتسع لأكثر من شخص ، بل نقول : إنها وظيفة مشتركة بين ثلاثة أشخاص : عيسى ، وآخر الأولياء ، وختم الولاية المحمدية ؛ فالختم الأخير إذن جزء أو نصيب من الختمية المشتركة ، وهذا الاستنتاج تؤيده قصيدة أخرى لم نستطع تحديد تاريخها ، وفيها يُذكر عيسى - عليه السلام - مع ابن عربى الذى يصف نفسه بأنه الختم :

إنى أقمت لدين الله أنصرهُ	والنصر منه كما قد جاء فى الكتب
لأننى حاتمىّ الأصل ذو كَرَم	من طَيِّء عربىٌّ ، عن أب فأب
وإننى خاتم الأتباع أجمعهم	أتباعه رتبة تسمو على الرتب
من جملة القوم عيسى ، وهو خاتم من	قد كان من قبله حيًا بلا كذب [٩] ،

وحين نعود بذاكرتنا إلى أن اسم ابن عربى هو « أبو عبد الله ، محمد بن على الحاتمىّ الطائىّ » فسوف ندرك على الفور مَا المقصود مِن : « أنا » فى قوله : « أنا ختم الولاية » ، ويتبدد فى ضوء هذا الربط كل ما كان يكتنف هذا التحديد - من قبل - مِن لَبس وخفاء ، على أن هذه القصيدة تتضمن فوق ذلك إشارة إلى شخصية مشهورة جدا عند العرب قبل الإسلام ، وهى شخصية الشاعر « حاتم الطائى » الذى كان مضرب المثل فى الكرم والمروءة ، وهو أحد أجداد ابن عربى السابقين [١٠] .

غير أنه يبقى نص آخر ، نعده أكثر أهمية من ذى قبل ، أولا : لما يتميز به هذا النص من طبيعة خاصة تمثلت فى هذا الوصف المفصل لمشهد ترسيم ابن

عربى لوراثة (المقــام المحمــدىّ الأطهر) ، وثانيـا : لمجئ النص فى مقــدمة الفتوحات ؛ حـيث يشير ابن عربى فيها إلى العـلاقة المتعددة المظاهر التى تربط بين ابن عربى بما هو ختم ، وبين عيسى - عليه السلام - بما هو ختم أيضًا ، وفى هذا النص يقدم ابن عربى صورة وصفية لإعلان خواتيم الولاية فى مشهد جـليل مـن جانب النبــى ﷺ ، أو لنَقُل : من جـانب الحقيقـة المحمـدية : « فرآنى (النبى ﷺ) وراء الختم (عيسى) لاشتراك بينى وبينه فى الحكم ، فقال له السيد : هذا عديلك وابنك وخليلك ، انصبْ له منبر الطرفاء بين يدى[11] ثم أشار إلىّ أن قُمْ - يامـحمـد - عليه (على المنبر) فـأْثْنِ على مَن أرسلنى وعلىّ ، فإن فيك شـعرة منى ، لاصبر لهـا عنى ، هى السلطـان فى ذاتيتـك (. . .) فنصـب الخـتم المنبر فى ذلـك المشهـد الأخطر ، وعلى جبـهة المنبـر مكتوب بالنور الأزهر « هذا هو المقام المحمدى الأطهر ، مَن رَقَى فيه فقد ورثه ، وأرسله الحق حافظا لحـرمة الشريعـة وبعثه ، ووُهِبْـتُ فى ذلك الوقت مواهب الحكم ، حتى كـأنى أُوتيتُ جوامع الكلِم »[12] . ثم يقول ابن عـربى فى نهاية هذه القصــة : « ثم رُدِدْتُ من ذلك المشهد النومىّ العلىّ إلى العـالم السفلىّ ، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب »[13] .

ومما نلاحظه فى هـذه الرؤيا وقـوف ابن عـربى وراء عـيسى ، مما يعنى أفضليتــه - عليه السلام - بما هو رسول ، على ابن عـربى بما هو ولى عادى ، وأيضا بما هو ابن له - عليه السلام ، لكن إذا لاحظنـا الرمز المختبىء وراء أمر النبى ﷺ لعيسى - عـليه السلام بنصب المنبر ورُقىّ ابن عربـى عليه ليعلن الثناء على الله تعالى وعلى النبى ﷺ فحينئذ يتغير الأمر ، وتظهر خصوصية ختم الولاية المحمدية وعلوّ مقامه ، بما هو كذلك ، أى باعتبار مقامه هذا .

وهذه الأحـداث الجسـام التى يسردها ابـن عربى فى الصـفحـات الأولى ليستهل بها سلسلة فتوحاته ، أو لنقل سلسلة فيوضاته المدونة ، التى تنطبق تمام الانطباق على فحوى عنوان الكتاب - هذه الأحـداث حدثت فى بدايات إقامته

الأولى بمكة المكرمة ، وهى مسجلة بقلمه فى عام ٥٩٩ هـ ، بعد وصوله البلد الحرام فى عام ٥٩٨هـ[١٤] ، وهكذا نجد أنفسنا أمام نصوص يمكن أن تشير شواهد تاريخ تدوينها وأيضا شواهد تاريخ حادثاتها إلى أن مدة إقامة ابن عربى بمكة والتى أعقبت رحيله إلى الشرق ، هى نفس المدة التى كان يعلم فيها علم اليقين أنه « ختم الولاية المحمدية » ، لكن مر بنا من قبل - فى تلميحات أخرى له أيضا - أنه عرف هذا « الختم » فى فاس سنة ٥٩٤ هـ ،ورأى العلامة التى يتميز بها ؛ وإذن فهاهنا تضارب واضح فى ترتيب تواريخ هذه الأحداث ، بل نقول : إن المشكلة - فى حقيقة الأمر - أكثر تعقيداً مما تبدو فيه من أمر هذا الاضطراب .

ولقد سبق أن تعرضنا - فى بداية كتابنا هذا - لموضوع « المشاهدة » التى شاهدها الشيخ الأكبر فى قرطبة ، ونضيف هنا ما يقوله الشيخ عن هذه المشاهدة فى كتاب الفصوص : « واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله - عليهم السلام - وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد ﷺ وعليهم أجمعين - فى مشهد أُقمتُ فيه بقرطبة سنة ٥٨٦ ، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هود - عليه السلام - فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم »[١٥] ، ورغم أن هذه المشاهدة تكررت فى الفتوحات فى مواضع عدة إلا أن الفتوحات تصمت صمتا مطلقا عن بيان السبب الباعث على اجتماع الأنبياء[١٦] ، لكن بعض الإشارات التى تضمنها كتاب روح القدس - فى الفقرة الخاصة بترجمة الشيخ أبى محمد مخلوف القبائلى ، الذى كان يعيش فى قرطبة - قد تحل إشكال هذه النصوص بصورة أو بأخرى ، يقول ابن عربى عن هذا الشيخ : « تركته فى عافية وانصرفت إلى منزلى ، فلما جاء الليل ،وأخذت مضجعى رأيت فى المنام كأنى بأرض واسعة وسحاب يدوى فيها صهيل الخيل وقعقعة اللجم ، ورأيت أشخاصا ركبانا وعلى أقدامهم فينزلون فى ذلك الفضاء حتى امتلأ بهم الفضاء ، ما رأيت قط أحسن وجوها منهم ولا أنقى

ثيابا ولا أحسن من خيلهم ، وكنت أرى رجلا طويلا عظيم اللحية أشيب ، يده إلى خده ، واسع الوجه ، فكنت من بين الجماعة كلها أقول له : أخبرنى ! ما هذا الجم الغفير ؟ فيقول لى : هؤلاء جميع النبيين من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام ، مابقى أحد منهم إلا نزل . فقلت : مَن أنت منهم ؟ قال : أنا هود ، صاحب عاد . فكنت أقول له : فيم جئتم ؟ فيقول : جئنا عُوّاد زائرين أبا محمد . فاستيقظت فسألت عن أبى محمد مخلوف ، فوجدته قد مرض تلك الليلة ، فلبث أياما ومات رحمه الله تعالى »(١٧) ، ومع أن هذه الرؤيا تخلو من أى تحديد لمكان أو تاريخ أو طبيعة « اجتماع الأنبياء » أو ظهور « هود » فى حديثه لابن عربى ، أو حقيقة الشيخ أبى محمد الذى كان يسكن قرطبة ، والذى تركه ابن عربى قبل أن يرى هذه الرؤيا بقليل ، إلا أننا لانشك فى أن هذه الرؤيا تدور حول نفس المحور الذى دارت عليه الفقرات السابقة التى نقلناها من الفصوص والفتوحات ، وبحيث يمكن القول بأن كتاب روح القدس يمدنا هنا بمعرفة السبب من وراء انعقاد هذا المجمع الغيبى من الأنبياء ، والذى اتخذ منه ابن عربى موضوعا لتأملات ثرية وعميقة معا .

لكى تزداد الأمور تعقيدا حين نولى وجهة البحث شطر التفسير الكبير المسمى : « روح البيان » للصوفى التركى المعروف « إسماعيل حقى » (ت ١١٣٧هـ / ١٧٢٥م) وهو ينقل نصا لابن عربى يبدو منه أنه نص موثّق ومن كلام ابن عربى فعلا ، وإن كنا لم نعثر له على أى أثر خارج كتاب روح البيان(١٨) ، وفى هذا النص يختلف سبب اجتماع الأنبياء فى قرطبة عن السبب المتقدم ذكره فى روح القدس ؛ ففى روح البيان أن هودا أخبر ابن عربى أنهم اجتمعوا ليشفعوا للحلاج عند رسول الله ﷺ بسبب « سوء أدب » صدر من الحلاج فى بعض أقواله عن الرسول ﷺ (١٩) . وهذا التفسير الثانى ينسجم مع ما نقرأه من نصوص أخرى لابن عربى تتعلق بالحلاج ، لكننا نقرأ فى نهاية النص السابق هذه العبارة « وكانت المدة بين

مفارقته (الحلاج) الدنيا وبين الجمعية المذكورة أكثر من ثلاثمئة سنة » ، ولأن نظام الكتابة والتدوين فى اللغة العربية القديمة لايحفل بعلامات التنصيص وأقواس الاقتباس ، فإننا لانعرف ما إذا كانت العبارة السابقة من كلام ابن عربى أو من كلام إسماعيل حقى ؛ لأننا لانعرف أين تنتهى الكلمات التى نقلها صاحب التفسير من كلام ابن عربى ، وكيفما كان الأمر فإن كلمات هذه العبارة تُلقى - من جديد - بظلال من الشك على سبب اجتماع هذه الجمعية ؛ فإذا كان الحلاج مات سنة ٣٠٩ هـ ، فرؤيا ابن عربى هذه لابد أن تكون قد حدثت فى تاريخ لاحق على سنة ٦٠٩ هـ ،لكن ابن عربى غادر بلاد الأندلس - دون رجعة - سنة ٥٩٨ هـ ، فلو افترضنا صحة رواية إسماعيل حقى فلا مفر من افتراض أن رؤيا ابن عربى حدثت فى مكان آخر غير قرطبة ، أو أنها حدثت فى قرطبة ولكن قبل سنة ٦٠٩ هـ ، بأمد طويل جدا ، ولا يتوقف أمر اضطراب هذه القصة عند هذا الحد ، بل يقص علينا نفس المؤلف « إسماعيل حقى » قصة أخرى تبعث المزيد من الحيرة والارتباك ، وهذه القصة تشبه القصة الأولى ولكن مع اختلاف المصدر الذى ينقل عنه المؤلف ، والمكان الذى تدور فيه أحداث القصة ؛ ففى هذه المرة لاينقل حقى عن ابن عربى ، بل ينقل عن « أبى الحسن الشاذلى » (أصغر معاصرى ابن عربى) ، كما أن أحداث القصة تجرى فى بيت المقدس لافى مدينة قرطبة[٢٠] .

لكن لرؤية ابن عربى فى قرطبة تفسير آخر يقودنا إلى ما نهدف إليه ، ويطالعنا به - هذه المرة - مصدر من أقرب المصادر وأشدها التصاقا بابن عربى؛ ونعنى به « جندى » (٧٠٠ هـ / ١٣٠٠م) شارح فصوص الحكم ، والتلميذ المباشر لصدر الدين القونوى تلميذ ابن عربى وربيبه فى نفس الوقت ، وفى هذا المصدر يبين جندى أن اجتماع الأنبياء والمرسلين إنما كان من أجل ترسيم ابن عربى فى مرتبة « ختم الأولياء » ووراثة « ختم الأنبياء » أيضا ، ومايقوله جندى فى هذا التفسير لاشك فى أنه قول مأثور ومتواتر فى أوساط المدرسة

الأكبرية ، بل يعُدّه تلاميذ ابن عـربى من الروايات الصحيحة الموثقة ؛ لأنه فى الأصل صادر عن الشيخ الأكـبر نفسه[٢١] ، ونفس هذا القول أو التفـسير نجده عند القاشانى (ت ٧٣٠ هـ / ١٣٣٠ م) تلميذ جندى[٢٢] ، ثم عند داود قيصرى (ت ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) تلميذ القاشانى[٢٣] .

وفى فقرة أخرى من فقرات كتابه « شرح الفصوص» [٢٤] يوضح جندى - مستخـدما صيغـة « فيـما نُقل إلينا من كـلام شيـخنا » تلك التى درج على استخدامها ليميز بها أقوال « القونوى » عن غيرها - أن ابن عربى بُشّر بنبأ الختمية فى إشبـيليةوهو يصوم منذ تسـعة أشهـر ، ونحن نعلم أن الشيخ الأكبـر أقام بالفعل فى إشـبيليـة فى نفس السنة (٥٨٦ هـ) التى رأى فيـها رؤياه هذه فى قرطبة[٢٥] ، ويذكر ابن عربى فى الباب الذى يتـحدث عن ختم الولاية العـامة وختم الولاية المحمدية من أبواب الفتوحات أنه حصل له كشف فى إشبيلية [٢٦] ، مما يدلنا على أن المعلومات التى نقلها جندى معلومات صحيحة على أقل تقدير ، إلا أنه ينقل رواية ثالثة سمـعها من القونوى ، الذى حدثه فيـها بأن ابن عربى قال له : « لما وصلت إلى بحر الروم من بـلاد أندلس ، عزمت على نفسى ألا أركب البحر إلا بعد أن أشهد تفـاصيل أحوالى الظاهرة والباطنة الوجودية ، مما قدر الله علىّ ولى ومنى إلى آخر عمـرى . قال « رضى الله عنه » : فتوجهت إلى الله فى ذلك بحضور تام وشهود عام ومراقـبة كاملة ، فأشهدنى الله جميع أحوالى مما يجرى ظاهرا وباطنا إلى آخر عمرى ، حـتى صحبة أبيك « إسحاق بن مـحمـد » وصحـبتك وأحـوالك وعلومك وأذواقك ومقـاماتك وتجليـاتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ، ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين »[٢٧] ، ومما لاشك فـيه أن رحلة ابن عـربى هذه وقـعت فى سنة ٥٩٠ هـ وهى السنة التى وُجـد فيـها ابن عـربى أولا فى الأندلس ، ثم فى تلمـسان وتونس بعـد ذلك[٢٨] ، وإذا كان قد كُشف له تفصيلا عن كل وقـائع حياته المستقبلة ، فلا شك فى أن هذا الكشف قدَ مثّل له كل الوقائـع الروحية التى كانت تنتظره فى

بلاد المشرق ، ومنها . على وجه الخصوص - واقعة ترسيمه « ختما » فى هذا المشهد المهيب كما تصوره مقدمة الفتوحات .

ونتساءل الآن : ماذا يمكن أن نستخلصه من كل ما سبق ؟ وقبل أن نجيب على تساؤلنا هذا ، نقرر أن ابن عربى يعد نفسه - بكل تأكيد - « ختم الولاية المحمدية » برغم هذا الغموض البادى فى عباراته وأساليبه ؛ إنه يكتب ذلك ويقوله أيضا ، وتلامذته المباشرون لايرتابون فى هذا الأمر ، بل يتناقلونه ويثبتونه فى مصنفاتهم تلميذا وراء تلميذ ، كما نقرر - من جهة أخرى - أن ابن عربى عَلِم نبأ ختميته للولاية المحمدية فى سن باكرة جدا من سنى حياته الروحية ، وأن هذا العلم سبق بسنوات طوال كلا من وصول ابن عربى إلى مكة المكرمة ، والتقائه بالختم فى فاس سنة ٥٩٤ هـ ؛ وإذا كان الأمر كما ذكرنا فكيف نجمع بين هذه النصوص التى تبدو متناقضة ، أى إذا كان ابن عربى قد عرف أنه الختم فى سن مبكرة (كان عمره فى سنة ٥٨٦ هـ ستا وعشرين سنة قمرية) فما معنى هذه الرؤى التى رآها فيما بعد ، والتى تبدو تحصيلا لحاصل لافائدة منه ؟ ولكى نجيب على هذا التساؤل فإن من الضرورى - فيما نرى - أن نفرق بين علم ابن عربى بأنه الختم عبر إشارات وعلامات أكدت له صدق هذا العلم فيما بعد ، وبين وصوله بالفعل لهذه المرتبة ، ونحن نعلم أن رسالة محمد ﷺ لم تبدأ بدايتها الحقيقية إلا مع ظهور جبريل - عليه السلام - بالوحى فى غار حراء ، وابن عربى وارث محمدى ، وهو يعى هذا المعنى ويدركه ، فلعله اقتدى فى وراثته مرتبة الختم بهذا النهج النبوى ، ونحن نعلم أيضا - وحسبما يُؤخذ من الأحاديث الصحيحة[٣٩] - أن سلسلة من الرؤى التى كان يراها النبى ﷺ ثم تجىء مثل فلق الصبح سبقت بشهور عدة بداية نزول الوحى الإلهى على قلبه ﷺ ، ثم إن مبدأ وراثة الولى للنبى قد يسمح بوجود وجه شبه فى صورة الوراثة بين الوارث والموروث ؛ فالرؤى التى كان يراها ابن عربى ليست رؤى مكررة تقول نفس الشئ، بل هى بالأحرى أمارات

على مراحل معينة تقع على طريق سلوكه ، وفى هذا الإطار ينبغى أن نفهم ترسيم ابن عربى ختما للولاية من جانب النبى ﷺ وفى مجمع من الأنبياء والمرسلين ، على أنه بلوغ للمركز الأقصى فى المعراج الروحى للولاية ، كما ينبغى أن نفهم أن مرتبة ختم الولاية المحمدية تتصف - فيما يقول فالسان - بخاصة العموم والشمول أيضا[٣٠] .

ويقتضى المقام - قبل أن نبدأ محاولتنا تحديد طبيعة هذه الوظيفة ورصد صلتها بالوظائف الختمية الأخرى - أن نعرض لبعض التحديدات اللازمة لبيان هذه الألقاب ، ووصف كل منها على حدة :

فأما وصف ابن عربى بختم الولاية المحمدية ، وأنه ذلك الختم ،[٣١] فهذا أمر متفق عليه بين الرعيل الأول من تلامذته على اختلاف مشاربهم ، وأما أن عيسى - عليه السلام - هو خاتم الولاية العامة؛ فهذا أمر واضح فى كلام ابن عربى وضوحا لايحتاج معه القارىء إلى دليل أو برهان ، وذلك باستثناء مايقوله علماء الشيعة ومؤلفوهم ممن اتجهوا بالبحث فى كلام الشيخ اتجاها آخر نشير إليه فى موضعه ، وأما ختم الأولاد - الذى بقى بغير تسمية - فإنه شخص ثالث متميز عن الختم المحمدى والختم العام ومختلف عنهما تماما ، وهذا مايقوله كل من القونوى ، وجندى ، والقاشانى ، وعند القيصرى ، أن ختم الأولاد ليس إلا تسمية أخرى لختم الولاية العامة[٣٢] وهو رأى مضطرب وغريب ؛ لأن ابن عربى فى كتاب فصوص الحكم يصف ختم الأولاد بأوصاف لاتلتبس من قريب أو بعيد بأىّ من أوصاف عيسى - عليه السلام - ويؤكد الجيلى (٨٢٦ هـ / ١٤٢٣ م) كل ما ذهب إليه شُراح ابن عربى الأوائل[٣٣] ، فى تحديد هويات هذه الألقاب ، ونفس الشىء أيضا نجده عند « بالى أفندى » (٩٦٠هـ / ١٥٥٣م) الذى يؤكد - مثل أسلافه من شرّاح الفصوص - أن ختم الولاية المحمدية ، وإن كان لايظهر بعده ولى يكون على قلب خاتم الأنبياء ، فإنه لايعنى أبدا عدم ظهور أولياء وارثين للأنبياءالآخرين ، فالوارث المحمدى هو فقط الختم الأوحد الذى لايتكرر[٣٤] .

إذا انتقلنا إلى الشعرانى (ت ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م) وجدناه يكتفى - فى تلخيصه كتاب الفتوحات[٣٥] - بترديد بعض عبارات ابن عربى فى هذا الموضوع دون ما تعليق أو شرح ، لكنه فى كتابه الطبقات الكبرى يضيف إلى هذا الموضوع بعدا جديدا وهو يقول - فى ترجمة « محمد وفا » أحد كبار الأولياء فى مصر (ت ٨٠١هـ / ١٣٩٨م) - إن ابنه « على وفا » أخبر أن والده كان خاتم الأولياء[٣٦] ، ثم يُعقّب الشعرانى بتريثه المعهود بقوله « قد ادعى مقام الختمية جماعة من الصادقين فى الأحوال ، والذى يظهر أن لكل زمان ختما بقرينة قوله - فيما سبق - لكل ولىّ خضر » .

والأمر المؤكد عندنا هو أن وحدانية الختم ، أو انحصار هذا اللقب فى شخص واحد متفرد ، أمرٌ جِدّ واضح فى كتابات ابن عربى ، بل إن هذا التوحد ليبدو أمرا لازما لاينفك منطقيا عن معنى الختام ، أو النهاية الذى تتضمنه دلالة لفظ الختم ، وإن كنا نلاحظ أنه كلما بَعُدنا عن عصر ابن عربى اختفت عن أنظارنا - شيئا فشيئا - وحدانية هذا اللقب وانطباقه على شخص واحد فقط ، حتى عند هؤلاء الذين لايُشك فى قراءتهم تراث ابن عربى وفهمه فهما واعيا .

وننتقل الآن إلى شيخ بارز من شيوخ الطريقة النقشبندية ، كثيرا ما وصفه المؤلفون بأنه كان من خصوم ابن عربى ، وهو وصف خاطىء حسبما بينه : Y. Friedmann ، هذا الشيخ هو أحمد سر هندى (ت ١٠٣٤ هـ / ١٦٢٤م) الذى يصف نفسه بالتحقق بكل علوم التجلى التى قال عنها الشيخ محيى الدين بن عربى : إنها مختومة بخاتم الولاية ، بل إن هذا الشيخ ليكاد يصرح بأنه شرُف بالوصول إلى مقام أعلى من مقام ابن عربى نفسه[٣٧] ، وكذلك الشيخ صفى الدين قشاشى (ت ١٠٧١ هـ / ١٦٦١م) - الذى تلقى خرقة ابن عربى ، والذى يُعَدّ حلقة من حلقات السلسلة الأكبرية المستمرة حتى يومنا هذا - يبدو من كلامه أيضا أنه يدعى لنفسه مقام الختمية .

بل يذكر مؤلف ترجمة القشاشي الملحقة بذيل كتابه « السمط المجيد »[٣٨] أنه وجد بخط القشاشي - على هامش رسالة العارف بالله سيدى أحمد بن شيخان باعلوى المسماة (بشق الجيب فى معرفة رجال الغيب) عند قوله : والختم وهو واحد فى كل زمان يختم الله به الولاية الخاصة ، وهو الشيخ الأكبر - ما نصه : « إن الختمية الخاصة مرتبة إلهية ينزل بها كل أحد لها حسب وقته وزمانه ، غير منقطعة أبد الآباد » ، ثم يقول الشيخ قشاشى بعد ذلك « وقد تحققنا بذلك حقا ، ونزلناه منازلة وصدقا ، وممن رأيته من مشايخى من أهل الختمة المذكورة (. . .) خمسة أنفس » .

وثمة رأى آخر غريب يطالعنا به واحد من كبار شُرّاح ابن عربى والمدافعين عنه فى العصر العثمانى ، ونعنى به : عبد الغنى النابلسى (١١٤٣هـ / ١٧٣١م) الذى ينص صراحة على ابن عربى هو خاتم الأولياء فى عصره ، وذلك فى قصيدته التى يقول فيها :

وفى كتابه « الرد المتين » الذى خصصه النابلسى للرد على خصوم ابن عربى - وهو مخطوط لم يُنشر بعد - يبين النابلسى أن الختم هو « الوارث الكامل للولاية المحمدية » وأن كثيرين لُقّبوا بهذا اللقب ، وأن آخر هؤلاء زمانا هو ابن عربى[٤٠] ، ثم تواجهنا قضية محيرة فى هذا الصدد ، يثيرها حفيد النابلسى نفسه ، وهو كمال الدين الغزّى الذى يؤكد هو الآخر أن جده (النابلسى) كان ختما للولاية المحمدية ، أو كما يقول : كانت « له رتبة الختم الخاص »[٤١] .

ولا تنحصر الأقوال المتضاربة حول « وحدة » الختم أو « كثرته » فى هذه النماذج السابقة ، فهناك ادعاء مماثل فى أدبيات الطريقة التيجانية ، يُنسب فيه

فى الناس محيى الدين ذِكْرٌ مُحدَثٌ ... بيدى الإليه لمن يريد نصوصه
هو خاتم للأولياء فى عصره ... هذا إن قرأتَ فصوصه[٣٩]

للشيخ أحمد التيجانى (ت ١٢٣٠هـ / ١٨١٥ م) أنه كان يقول : إن ابن عربى بعد أن صرح بأنه ختم الولاية رجع عن ذلك فى آخر أمره ، « وأخبر أنه أعلم ليس له ما ظن ، وإنما هو لغيره[٤٢] .

ويبقى فى نهاية البحث مشكلة « من هو الختم ؟ أو « من هم الخواتيم ؟ » اتجاه شيعى نجده ، ولأول مرة تقريبا ، فى كتاب من أمهات كتب التصوف عند الشيعة ، ونعنى به كتاب « نص النصوص » لحيدر آملى ، المتوفى فى نهاية القرن الثامن الهجرى ، ويرجع الفضل فى معرفتنا هذا الكتاب إلى كوربان ، الذى اضطلع - مع عثمان يحيى - بتحقيق ونشر مقدماته المطولة فى جزء مستقل وهذا الكتاب شرح موسع ومعمق لفصوص الحكم التى يضعهاحيدر آملى فى مكانة سامقة ، وينظر إلى مؤلفها الشيخ الأكبر نظرة إعجاب شديد ، بل ويمنحه احتراما عميقا بالغ التأثير[٤٣] ، لكنه - برغم كل ذلك - يخالف ابن عربى فى مسألة رئيسية ونقطة هامة ؛ فعنده أن ختم الولاية العامة هو « على بن أبى طالب » وليس « عيسى » - عليه السلام - ، وأن ختم الولاية المحمدية هو المهدى[٤٤] . ومع تقديرنا لهذا الرأى ، فإنه لاشك يتعارض تعارضا كليا مع ما هو مرسوم فى تخطيط ابن عربى ومنظوره الشامل للدورة التاريخية المفتَتَحة بالنبى ﷺ والتى يحتل فيها كل من الإمام على والمهدى مكانة عُليا مؤكدة ، لكنها تختلف اختلافا كليا عما يقوله الآملى ؛ فعلى - فى المنظور الكلى لابن عربى - قطب من أقطاب الإسلام ، ودورُه لايمكن لأى ختم أن ينهض به[٤٥] . أما المهدى فإن مهمته أن يؤكد فى آخر الزمان وبقوة السيف على خضوع العالَم للشرعية المقدسة التى يُمثّل فيها المهدى دور الشارح أو المفسر الملهم[٤٦] .

وهكذا ينفرد الآملى بهذه الملامح التى نعرفها من قبل عند الشيعة ، والتى تنغلق فى بعد واحد فقط هو البعد الجسدى للذات المحمدية ، أى فى علىّ ابن عم النبى ﷺ وزوج ابنته ،وفى المهدى الذى هو من نسله الجسدى أيضا

وانطلاقا من هذه النظرة الضيقة صارت الوظائف الروحية عند الشيعة وقفا على آل البيت فقط دون غيرهم من أولياء الله تعالى وكـيفما كان الأمر فإن ما ذهب إليه الآملي فى هذه المسألة يمكن أن نعُده - فى موضـوعية لاتدعى تقييم الآراء ولا محاكـمة الأفكار - رأيا منشقا على المذهب الصوفى لابن عـربى وخارجا عن روحه ومـضمونه ، ومن المدهـش حقا أن نرى كـوربان أو نرى واحداً من تلامـذته يقلب هذه المسـألة رأسا على عـقب من أجل أن يُظهـر تعاليم ابن عربى- فى نهاية المطاف - وكـأنها تعاليم شيـعية انحرفت عن أصـولها المذهبية[٤٧] .

ولقد سبق أن عرضت لنا مناسبةأكدنا فيها على الدور الخاص الذى اضطلع به الأمير عبد القادر الجزائرى[٤٨] كممثل لتصوف ابن عربى فى أنقى صوره ، وأشـدها أمـانة ، ونضيف هنـا أن هـــذا الأمير ، بعـد أن تحـــرر مـــن قبضة « نابليون » الثالث ونجا من أسره أخذ سمته نحـو مدينة دمشق واستقر بها بقية حيــاته ، وهناك ألف كتـابه « المواقف » بعد ما اسـتقى كل مـادته من تأملات طويلة وعميقـة فى تراث ابن عربى ، وأيضا من إلهامات استـمدها من الشيخ الأكبر كَشْفًا ،وقد شاءت أقـدار الأمير أن يكون قبره - فى نهاية حياته - على مقربة من قبر شيخه هناك فى مدينة دمشق ، وفى هذا الكتاب يكثر وصف ابن عربى بـ: « ختم الولاية المحمدية »[٤٩] ، بحيث يمثل هذا الوصف لدى الأمير حقيقة لامجـال فيها لجدل أو نقاش ، ولايتوقف عبد القادر عنـد مجرد التأكيد أو التقـرير البسيط لحـقيقـة « الختم » فقط ، بـل يعرض - فى باب من أبواب المواقف وبشىء غـير قليل من التلـخيص والتنظيم - لكل المعلـومات الخـاصة بالخواتيم الثـلاثة ، بوظائفهم المنوطة بكل مـنهم على حدة[٥٠] ، وقد تمـيزت كتابات الأمير فى هذا الموضوع بوضوح شديد طـالما افتقدناه فى كتابات تلاميذ ابن عربى الأقـدمين ، وسوف نتخـذ من هذا الموقف القصيـر من كتاب عـبد القادر - والذى تنطبق كل كلمـة فيه على ما هو منشـور فى كلام ابن عربى من

رموز وإشـارات - مرشـدا وهاديا فى محـاولتنا تقديم منظور مـتكامل يُلخّص للقارىء أبعاد هذه القـضية ، وبحيث يمكن القول فى النهايـة بأن عرض الأمير عبد القادر لهذه المشكلة يتلخص فيما يلى :

- كل من الولى والنبى والرسـول يشرب ويغتـرف من البحر المحـمدى ، والبحـر المحمدى مـصطلح يرمز إلى المفـهوم المعروف لنا سـلفا ،وهو مفـهوم الحقيقة المحمدية .

- النبـوة العامة أقـصى وأعلى درجة فى درجـات الولاية ،وتُسمّـى أيضا مقام القربة ،وهذه التسمية ذات صلة قوية ومؤكدة بالمعنى الأول من معانى مادة : و ل ى ،وهو : « القرب » وهذا المعنى - أيضا - لاينبغى أن يغيب عن أذهـاننا أبـدا ؛ إذ القرب فى ارتـباطه بالصورة القـرآنية ﴿ قاب قـوسين أو أدنى ﴾ ، وكذلك فـى لغـته المتـوائمة مـع المنـظور الإسـلامى إنما يعـبر عن عـودة إلى الوحـدة الأزلية (٥١) .

- والذين يـصلون إلى هـــذه الدرجة العليـا من درجات الولاية يُسمّون « الأفراد » ، وهم « أنبياء الأولياء » ، ولا يخامرنا أدنى شك فى أن المقصود من نبوتهم هنا النبوة التى لاوحى فيها ولاتشـريع ، ضرورة أن نبوة التشريع قد خُتمت وانقطعت كلية بمحمد ﷺ فلا نبى بعده .

- والنبوة العامة قد تكون مطلقة غير مقيدة ، وهى ميراث الأنبياء من غير محمد ﷺ وعليهم أجمعين ،وقد تكون مقيدة ، وهى ميراث « محمد » ﷺ خاصة .

- النبـوة العـامـة المقيـدة مـختـومـة بخاتم الولاية المحمـدية ، وهو ابن عربى ،ومن يأتى بعـده من الأولياء الواصلين إلى مقـام القُربة ، أى الواصلين إلى مرتبة الأفراد ، يـأخذون إرثهم من الأنبياء الآخرين ، غيـر محمد ﷺ وأما ما يحصلون عليه من الإرث المحمـدى فإنما يحصلون عليه من طريق مواز غير مباشر .

- والنبوة العـامة المطلقة مختـومة بعيسى - عليـه السلام - عند نزوله فى آخر الزمان ، ووقتذاك لايستطيع أى ولى أن يصل إلى مرتبة الأفراد .

- ما يبقى من درجات الولاية بعد ذلك يظل مفتوحا إلى أن تُختم الولاية بخـاتم الأولاد ، وهو آخر مـولود فى النوع البـشرى ، وآخـر ولى فى نفس الوقت ، وهو آخر الأمناء على إرث « شيث » ، أمـا دور هذا الختم فإنه يأتى فى نهـاية الزمان ، فى الفـترة التى يَنْشُـر فيهـا المسيح العـدل على الأرض ، حسبـما ورد فى بعض الأخبار فى عـلامات الساعة وهذا التعـاصر الزمنى بين وجود المسـيح - عليه السـلام - ووجود خاتم الأولاد ، ربمـا كان وراء الخلط الذى لاحظناه من قبل ، عند القيصرى ، بين هاتين الشخصيتين .

وإذن : هناك الصورة الكبرى من الدرجة العليا للولاية ،وهى الصورة التى تنطوى على الإرث المحمدى الكامل ، وهذه الصورة مختومة بابن عربى وهناك الصورة الصغرى من الولاية ، وخاتمها عيسى- عليه السلام - ثم هناك الولاية نفسها فى كل صورها ودرجاتها الأخرى ، وخاتمها هو المولود الأخير من النوع البشرى فى هذه الحياة ، لكن يجب أن نكون على ذكر من أن الخواتيم فى كل هذه الصـور وعلى اختـلاف مراتبـهم ليـسوا إلا مظاهر - تامـة أو ناقصـة - للحقيقة المحمدية ، هذه الحقيقة المستترة وراء مقام الرسالة والنبوة فى الشخص الظاهر للنبى ﷺ كما يقول القاشانى [٥٢] .

وبرغم ما قد يُـتَوهم من عبارات ابن عربـى فإنه لامجال للقول بـأفضلية خاتم الولاية المحمدية على « خاتم الأنبياء » ؛ لأن هاتين الوظيفتين ترجعان - فى حقيقة الأمـر - إلى الحقيقة المحمدية ، وهذا هو القيـصرى فى شرحه على الفصوص يبين لنا أمر الـعلاقة بين الختم المحمدى وهو ابن عربى ، فـيما يقول القيصـرى ، وبين النبى ﷺ فى صـــورة تشبيـــهيـة ، أساء فهمهـا « حيدر آملى » وأنكرها عليه ، وفى هذه الصورة تبدو العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة بين

حارس كنز الملك ، وبين الملك نفسه ؛ فكل من يأخذ من الكنز - ومن بينهم الملك - إنما يصل إليه من خلال الحارس ، وهذا لا يعنى أن الملك تابع للحارس أو خاضع له[٥٣] . على أن التمثيل بكلمة « كنز » هنا ليس مجرد اتفاق فى التعبير ، بل هو مرتبط ارتباطا مباشرا بما تشير إليه دلالة الختم نفسه ؛ ذلك أن الختم فى أصل معناه - وكما ورد فى القرآن الكريم - وإن كان يعنى ما به يُختم الشىء ، ومنه قوله تعالى ﴿ وخاتم النبيين﴾ (الأحزاب : ٤٠) أى : النبى الذى خُتمت به دورة النبوة ختما مطلقا ، إلا أنه يعنى فى المقام الأول ما به يُحفظَ الشئ المختوم ، وتُصان به حرمته ، وهذا المعنى الثانى هو ما يقصده ابن عربى - قصدا صريحا - فى قصيدته[٥٤] التى يقول فيها :

لو أنّ البيت يبقى دون ختم	لجاء اللص يَفْتك بالوليد
فحقِّق ياأخى نظرا إلى من	حمى بيت الولاية مِن بعيد
فلولا ما تَكوّن من أبينا	لما أُمِرتْ ملائكة السجود

فالختم - إذن - حارس الكنز وحامى بيت الولاية ، وهو بهذا الاعتبار ليس وليا صاحب لقب رفيع أو منزلة عليا فحسب ، بل هو - فيما يؤكد ابن عربى - صاحب مهمة محددة يعمل على تنفيذها . وحين يقول ابن عربى - ضمن ما يقول فى مواضع عديدة - : « إنى أقمت لدين الله أنصره . . . »[٥٥] ، فإنما يشير إلى هذه المهمة الخاصة التى يعتقد أنها وُكلت إليه .

ونقول : إن دور ابن عربى - كمايتصوره هو ، وكما أداه وبلّغه منذ أكثر من سبعة قرون - سواء فى صورته المعلنة أو المستترة - كان دورا مزدوج التأثير على علماء التصوف ؛ فمن ناحية كان هذا الدور يمثل « المرجعية » الكبرى لمذهب أهل التصوف ، ومن ناحية أخرى كان يمثل « النبع » الذى تُستمد منه

البركات والنفحات، بل قد حفظ ابن عربى بمؤلفاته الخصبة الثرية - وخصوصا كتابه العملاق : الفتوحات - « الأمانة » الروحية التى تهددتها الانكسارات الداخلية والأخطار الخارجية التى أحدقت بالأمة الإسلامية ، وكأن ابن عربى - فى ليل التاريخ الطويل(٥٦) - هو المتوحد الساهر على حفظ « الكنز الروحى » وحراسته للمستحقين من الورثة ، وهو كنز لم تعد معرفته فى كل آفاقه الشاسعة ممكنة من طريق البحث والنظر وانتقال التعاليم المتوارثة ، ولعل فى هذا ما يفسر لنا تسمية ابن عربى بالشيخ الأكبر ، أو شيخ الشيوخ ؛ فبتوسط هذا الشيخ بقيت العلوم الدينية المكنونة فى بيت الولاية وستبقى حية ومفتوحة لمن تتحقق فيهم الأهلية ،والاستعداد ، وشروط الوصول ، وإلى أن يأتى يوم يصير فيه الناس مثل البهائم لا يُحلّون حلالا ولا يُحرّمون حراما .

غير أن دور ابن عربى لم يكن ليتمثل فحسب فى دور الأمين على « العلم اللدنى » والمفسر لرموزه وإشاراته ، بل تمثل كذلك فى حضوره المستتر بعد رحيله عن الدنيا ، ووجوده الخفى وراء توارث « البركة » وانتقالها - كلما دعت الدواعى - لتضخ الحياة فى شرايين الأفراد والجماعات ، ولتُعبِّد من جديد مسالك الولايةوطرائقها ، ولتعيد إلى التراث الإسلامى ما أمكن من أصالته وذاتيته ، ولعل فى هذا المعنى مايوضح أهمية « الخرقة الأكبرية » فى سريانها الذى يشبه - فى بعض الأحيان - سريان نهر يجرى تحت الأرض ، ثم يتفجر فجأة وفى وضح النهار لينطبع به هذا الفرع أو ذاك من فروع الطرقة الصوفية ويصطبغ بصبغته(٥٧) ، ومن هنا أيضا تتضح كذلك أهمية ابن عربى الروحانية ، وخصوصا فى رؤى الصوفية منذ عصره وحتى يومنا هذا ، فمن القونوى إلى الأمير عبد القادر الجزائرى تمتد سلسلة بعيدة المدى تحفل برجال - مشهورين أو مغمورين - تتلمذوا واسترشدوا واستندوا إلى شيخ لم يحجبه ثرى قبره عن التأثير فيمن حوله من الأحياء(٥٨) .

ومهـما بلغـت قـيـمة هذه الأدوار المنحـصـرة بطبيعـتهـا فى زمان ومكان معينين - والتى اضطلع بها شيوخ من أمثال محمد وفا وقشاشى وأحمد تيجانى ، ممن ادعوا لأنفسهم أو ادعى لهم أتباعهم مرتبة ختم الولاية - فإنها لاتُقارن أبدا بالدور الذى مـثّله ولايزال يمثله ابن عربى ، ومـهما كـان هذا الدور خفـيا أو مستترا فإن من السهل التعرف عليه خلال التاريخ العام للتصوف وخلال التاريخ الخاص بشيوخ الـتصوف على وجه الخصوص ، وهذه الحـقيقة تجاوبها حـقيقة أخرى تمثلـت فى « إخلاص » هؤلاء الذين يزعمـون لأنفسـهم أو لشيـوخهم وظيفة قـاصـرة بالضرورة على شخص واحد ؛ إذ الختـم هو الشخص العاقب والأخيـر ، وهؤلاء فى دعواهم الختـمية إنما ينطلقـون أولا وأخيرا من شـعور داخلى لايقاوَم بعـلاقة خاصـة بينهم وبين وظيفة الخـتم هذه ، والأخطاء التى يمكن أن تقع فى هذا الطريق إنما تقـع فى تفسـير معطـيات هذا الشـعور لافى معطيات الشعور نفسـها ، على أن المذهب الصوفى لابن عـربى - وخصوصا مفـــهـوم « النائب » الذى مر بنا أثنـــاء الكلام علـى « القطب » - ربما يقدم حلا لمعضلة الادعاءات المتضاربة حول هذه الـوظيفة : فختم الولاية المحمدية - فيـما يرى القاشانى فـى شرحه على فصـوص الحكم - له الولاية الشمسـية ، بينـما الأولياء الآخرون لهـم الولاية القـمرية ، أى الولاية التى تستمد نورها أو تعكسه من نور الولاية الشمسية ، وفـى ضوء هذا التفسير يمكن أن ننظر إلى الأولياء المذكورين آنفا على أنهم سلسلة من « المرايا » التى تستقبل أنوار الولاية الشمسية ثم تعكسها بدورها بعد ذلك ، أو إن شئت ننظر إليهم بحسبانهم « وسائط معلومة » فى تاريخ التصوف(٥٩) تَتَنقّل « البركة » فى رحابها وبين أيدها ، ويكون دور « الختم » الأوحد - فيما يتعلق بـأمر هذه البركة - دور الحارس والمتصرف فى ذات الوقت .

الهوامش

(١) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب (هامش ٢٦) .

(٢) ربما يقصد ابن عربى ببعض علماء توزر هذه الشخصية التى يذكرها مرارا باسم : أبى العباس على بن ميمون بن أبْ التوزرى ، ويلقبه ابن عربى أحيانا بالقسطلانى ، توفى بمكة سنة ٦٣٦ هـ ، وهو الذى ألف ابن عربى كتاب الخلوة المطلقة (الفتوحات ، ١ ، ص ٣٩١ - ٣٩٢) ردًا على سؤال بَعث به إليه . انظر أيضا قصته فى الفتوحات ، ٤ ص ١٢٣ ، ٤٧٤، وهو غير تقى الدين أبى القاسم عبد الرحمن بن على بن ميمون بن أب ، الوارد ذكره فى كتاب نسب الخرقة ، والفتوحات ، ١ ، ص ١٨٧ ، والذى تلقى منه ابن عربى الخرقة الخضرية .

(٣) الفتوحات ، ١ ،ص ٣١٨ - ٣١٩ (ج ٥ ، ص ٦٨ - ٧٠ ، بتحقيق عثمان يحيى) ، ويجب أن نلفت النظر هنا إلى أن هذه الرؤيا التى رآها الشيخ فى سنة ٥٩٩ هـ تسبق كثيرا ماكتبه ابن عربى فى الفقرة التى نقلناها من الفصوص فى الفصل السابق من كتابنا هذا ؛ لأن كتاب الفصوص لم يُؤلف إلا فى سنة ٦٢٧ هـ .

(٤) ترد كلمتا : عسى ولعل مرتبطتين هكذا فى الفتوحات فى أكثر من موضع ، انظر على سبيل المثال : الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٧٦ ، و٣ ص ٢٦٤ . ويلاحظ أغلب شُرّاح ابن عربى (مثل جندى فى شرح فصوص الحكم ، ص ١١٣) أن ابن عربى - فى الأعم الأغلب - حين يتحدث عن درجته الروحية الخاصة به يستعمل تعبيرات تدل على التمنى والترجى أكثر مما تدل على تقرير حقيقته وواقعه الفعلى ، وهو يرى أن هذا الأسلوب أليق فى ملاحظة الأدب مع الله تعالى.

(٥) الفتوحات ، ١ ، ص ١٤٤ ، وكلمة : « لورث » فى شطر البيت الثانى يجب تصحيحها إلى « لورثى » ، حسبما ضبطهما عثمان يحيى فى تحقيقه للفتوحات (٤ ، ص ٧١) .

(٦) انظر هامش .... من ص .... من هذا الكتاب .

(٧) راجع ص ... هامش ... وهناك نسخة ثانية من الفتوحات كتبها ابن عربى ، ونحن نمتلك مخطوط هذه النسخة الأصلية التى كتبها ابن عربى بخط يده ، وسنرجع فيما يتعلق بالمقارنة بين النسختين إلى طبعة عثمان يحيى المحققة . أما رؤيا اللبنتين فقد حدثت هى أيضا فى سنة ٥٩٩ هـ ، وإن كان ابن عربى لم يسجلها إلا بعد مرور فترة زمنية طويلة جدا .

(٨) الفتوحات ، ١ ص ٧٢٢ .

(٩) الديوان ، بولاق ، ١٢٧١ هـ ، ص ٢٥٩ .

(١٠) فيما يتعلق بحاتم الطائى انظر دائرة المعارف الإسلامية (ط . الثانية) ،ومقال :

C. Van ARENDONK, Cambridge History of Arabic Litterature, Cambridge, 1983, 1.pp, 282 - 383 .

(١١) الطرفاء : شجر صُنع من خشبه منبر النبي ﷺ في المدينة . (البخاري) ، الجمعة ، ٢٦) . وهكذا نجد أن في هذا النص - وكما تؤكده السطور التالية مباشرة - إشارة إلى منبر النبي ﷺ نفسه ، والذي سيرقى في درجاته ابن عربي بفضل وراثته النبوية المحمدية وراثة كاملة ، كما يمكن أن نلحظ ارتباطا آخر بين ابن عربي وبين النبي ﷺ في الاشتراك في اسم « محمد » ، وفي نداء النبي ﷺ لابن عربي بهذا الاسم حين أشار إليه بالقيام على المنبر .

(١٢) الفتوحات ، ١ ، ص ٣ (١ ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ط . عثمان يحيى) . وفيما يتعلق بحديث « جوامع الكلم » راجع : البخاري ، التعبير ، ١١ ، ومسلم ، مساجد ، ٥ - ٨ ، وغيرهما . ومعنى « الحكم » في نص ابن عربي هو : حقائق معاني الألفاظ . وتشير كلمة « جوامع » في النص إلى خصيصة الشمول والخاتمية التي يتصف بها الوحي المحمدي ، والجملة الأخيرة في نص ابن عربي - كما يلاحظ فالسان - تدل على ترسيم ابن عربي كوارث للمقام المحمدي في نظام الإرث النبوي بعامة . انظر مقالة فالسان بعنوان : " L'investiture du Cheikh al - Akbar au centre suprême . والمنشور : Études traditionnelles, no 311, 1953, pp.300-301.

(١٣) الفتوحات ، ١ ص ٦ (١، ص ٥٨ ، ط . عثمان يحيى) . هذا وتتضمن القصيدة - التي بعث بها ابن عربي إلى صديقه عبد العزيز المهدوي والتي ترد مباشرة بعد النص المذكور أعلاه - إشارات عديدة إلى وظيفة ابن عربي كختم للولاية ، وفي أحد الأبيات الأخيرة من هذه القصيدة ، والذي يقول فيه ابن عربي : وإذا

انصرفت أنا الإمام وليس لي أحد أُخلفه يكون ورائي

يركز بدقة على خاصية هذه الوظيفة ، ونعني بها ما قدمناه ، من قبل ، من أن ختم الولاية المحمدية لايكون إلا فردا واحدا على طول التاريخ ، بخلاف القطب والوتد وغيرهما . وإذن فكلمة « إمام » في هذا البيت يجب أن تُؤخذ بمفهومها الأعم ، وليس بالمفهوم الاصطلاحي الخاص ، أي : إمام اليمين أو إمام اليسار اللذين تحدثنا عنهما في الفصل السابق من هذا الكتاب . فهذه الوظائف الأخيرة تتعاقب عليها سلسلة من الأولياء ، بحيث يرتبط كل ولي بوظيفته في فترة زمنية محددة.

(١٤) فيما يتعلق بالجانب التاريخي لبدء تصنيف الفتوحات ، انظر مقدمة عثمان يحيى للطبعة المحققة من كتاب الفتوحات ١ ، ص ٢٨ .

(١٥) الفصوص ، ١ ، ص ١١٠ .

(١٦) راجع الفتوحات ، ٣ ، ص ٢٠٨ ، ٣٢٣ ، و٤ ، ص ٧٧ .

(١٧) روح القدس ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ٧٦ .

(١٨) لايوجد أي ذكر لهذه القصة في كل ما راجعناه من كتابات ابن عربي لهذه القصة عن الحلاج ، وحتى هذه المواضع التي يُتوقع منطقيا أن تُساق فيها هذه القصة ، لم نعثر لها على أثر : (كتاب الانتصار ، ص ١٤ و ما بعدها ، والفتوحات ، ١ ص ١٢٢ ١٢٦ ، ٣٣٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧٠ ، و٣ ، ص ١٧ ، ٤٠ ، ١٠٤ مجرد تلميح في هذا الموضع ، ١١٧ ، و٤ ، ص ٨٤ ، ١٥٦ ، ١٩٤ ، ٢٤١ ، ٣٢٨ ، ٣٣٢ ، والتجليات ، ص ٣١) . هذا ولابن عربي كتاب مستقل عن الحلاج بعنوان « السراج الوهاج في شرح كلمات الحلاج » (انظر عثمان يحيى ، مؤلفات ابن عربي ... رقم ٦٥١) لكن لايُعرف لهذا الكتاب أية نسخ خطية ؛ فمن أين اقتبس إسماعيل حقي هذا النص ؟

(١٩) روح البيان ، إستامبول ، ١٣٣٠ هـ ، ج ١٠ ، ص ٤٥٦ . وقد وردت هذه القصة فى تفسير سورة الضحى ، أما سوء الأدب الذى اقترفه الحلاج فى مقامه ﷺ فهو قوله - حسبما يذكر إسماعيل حقى - : « إن رسول الله ﷺ همّته دون منصبه . قيل له : ولم ذلك ؟ قال : لأن الله تعالى قال : ﴿ ولسوف يعطيك ربك فترضى ﴾ ، فكان من حقه أن لايرضى إلا أن يقبل الله شفاعته فى كل كافر ومؤمن ، ولكن ما قال إلا « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » . انظر ماسينيون : La Passion de Hallaj ج ٢ ، ص ٢٥٧ ، ٤١٨، ٤وقد فسر جلال الدين الرومى هذه الحادثة فى حياة الحلاج الروحية ، ورأى فيها سببا موجبا لعقوبته . (أفلاكى ، مناقب العارفين ، ترجمة : CL. Huart ، باريس ، ١٩٧٨ ، ١ ، ٢٥٤) .

(٢٠) روح البيان ١ ، ص ٢٤٨ . ونضيف هنا أن « حقى » يرجع إلى محاضرة الأدباء للراغب الأصفهانى كمصدر ينقل عنه ، وقد توفى الراغب سنة ٥٧٦هـ /١١٠٨م ، أى قبل ميلاد أبى الحسن الشاذلى بكثير ، وإذن فهاهنا خطأ فى المصدر ، أو فى الشخص موضوع الرواية ، ويبقى أن نقول : إن أبا الحسن الشاذلى إذا كان قد وصل إلى الشرق فى نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجرى فإن الفترة الفاصلة بين تاريخ موت الحلاج وتاريخ الرؤية - وهى فترة تزيد على ٣٠٠ سنة - يمكن أن تكون مقبولة من الناحية التاريخية .

(٢١) جندى ، شرح فصوص الحكم ، ص ٤٣١ .

(٢٢) القاشانى ، شرح فصوص الحكم ، ط . القاهرة . ١٣٢١هـ ، ص ١٣٠ .

(٢٣) قيصرى ، شرح فصوص الحكم ، ط . حجر ، بومباى ١٣٠٠ هـ ، ص ٢٠٠ .

(٢٤) جندى ، المصدر المذكور ، ص ١٠٩ .

(٢٥) فيما يتعلق بوجود ابن عربى فى أشبيلية سنة ٥٨٦ هـ انظر الفتوحات ، ٢ ، ص ٧ - ٨ ، ١٦٧ ، و٤ ، ص ١٥٦ .

(٢٦) الفتوحات ، ٤ ، ص ٧٧ .

(٢٧) جندى ، المصدر المذكور ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ ، ٢٦٣ .

(٢٨) راجع الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٣٨ (أشبيلية) ، و٤ ص ٤٩٨ (تلمسان) ، و١ ، ص ٩ (تونس) .

(٢٩) البخارى ، كتاب التعبير ، باب ١ وكتاب التفسير ، باب ٩٦ ، حديث ١ - ٣ . هذا ويدل حديث « الرؤيا الصالحة » التى هى جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة (البخارى ، ك . التعبير ، ب ٣) على مابين الفقرة السابقة على نزول الوحى ، والفترة الكلية للرسالة من صلة وعلاقة متينة .

(٣٠) انظر مقالة فالسان السابقة ، ص ٣٠١ . وسوف نعرض فيما بعد لمسألة امتناع التعارض بين خاصة العموم فى هذه الوظيفة والوجود المعيّن (المترمّن) لخاتم الولاية المحمدية نفسه .

(٣١) إضافة إلى المصادر التى ذكرناها آنفا ، يُراجع : جندى فى شرح فصوص الحكم . ص ٢٣٤ - ٢٣٧ ، حيث يبين أن من بين العلامات التى تُثبت ختم ابن عربى للولاية المحمدية ما كان يوجد بين كتفيه من تجويف فى حجم بيضة الحجل (طائر) ، ولا تخفى المماثلة هنا - إذا صح ما يقوله جندى - بين ختم الولاية ، وختم النبوة الذى كان يظهر فى شكل نتوء بارز بين كتفى النبى ﷺ ، ومرة أخرى تظهر علاقة الارتباط بين الباطن (الولاية) والظاهر (النبوة) . راجع أيضا القاشانى : شرح الفصوص ، ص ٣٤ وما بعدها .

(٣٢) داود القيصرى : شرح الفصوص ، ص ٧٨ .

(٣٣) انظر شرح رسالة الأنوار (المنسوب إلى الجيلى) ، دمشق ١٩٢٩ ، خصوصا ص ٥ ، ٤٥ ، ٥٤، ٢٩٤ ، وفى نهاية كتابه « الإنسان الكامل » (القاهرة ١٩٦٣، ص ٩٧) يجعل الجيلى من مقام الختم المقام الأعلى من بين جميع مقامات القربة الثلاثة (والمقامان الآخران هما : مقام الخلة ، ومقام المحبة) . ومقام الختم - عند الجيلى - هو مايعبر عنه ابن عربى بالنبوة التى لاتشريع فيها .

(٣٤) بالى أفندى : شرح الفصوص ، أستامبول ١٣٠٩ هـ ، ص ٥٢ - ٥٦ .

(٣٥) اليواقيت والجواهر ، القاهرة ١٣٩٦ ، ج ٢ ، ص ٨٩ .

(٣٦) الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٩٥٤ ، ٢ ، ص ٢١، ٣٠ ، ٣١ ، وجدير بالذكر أن نسجل هنا زعما آخر للوصول إلى مرتبة ختم الأولياء ، سابقا على زعم الشيخ على وفا ، فقد ذكر H . Landolt فى مقاله عن الشيخ الخرقانى (ت ٤٢٥هـ /١٠٣٣م) فى دائرة المعارف الإيرانية أنه عثر على مخطوط فى إستامبول (مراد ملاً ١٧٩٦ ، ورقة ٣٣٧ - ٢٥٣) ، وبه نص يرجع تاريخه إلى نهاية القرن الثانى عشر ، مكتوب فيه أن الشيخ الخرقانى كان يُلقب بختم الأولياء .

(٣٧) سر هندى : مكتوبات إمام ربانى ، لكنو ١٨٨٩ (انظر على سبيل المثال : المكتوب الحادى والثلاثين) ، راجع كذلك : Y.FRIEDMANN, Shaykh Ahmad Sirhindi, montreal' Londres, 1971, P. 33sq

(٣٨) قشاشى : السمط المجيد ، حيدر أباد ، ١٣٢٧ هـ ، ص ١٨٣ ، وما يقوله النبهانى عن هذا الموضوع فى كتابه « جامع كرامات الأولياء » (١، ص ٢٣٥ - ٢٣٧) ليس إلا ترديدا لأقوال الشيخ سرهندى فى مصنفه السالف الذكر.

٣٩ - نقلا عن : كامل مصطفى الشيبى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٤٧٤ .

(٤٠) مخطوطات الظاهرية ٩٨٧٢ ، ورقة ٤٥ ب . ومن الغريب أن نجد نفس هذاالنص يؤكد على أن ختم الولاية العامة هو « المهدى » وقد ميّز ابن عربى -بفروق حاسمة - بين ختم الولاية وبين المهدى ، وذلك فى مواضع عديدة من مؤلفاته التى قرأها النابلسى ، وشرح بعضا منها شرحا دقيقا وأمينا فى ذات الوقت .

(٤١) كمال الدين الغزّى (ت ١٢١٤ هـ / ١٧٩٩م) : الورد الأُنسى والورد القدسى فى ترجمة العارف بالله الشيخ عبد الغنى النابلسى ، مخطوطات بحوزة « محمد راتب » أحد أحفاد الشيخ النابلسى ، وقد أخبرنا بذلك السيد محمد بكرى علاء الدين ، الذى نقدم له خالص شكرنا على هذه المعلومة . أما الفقرة التى اقتبسناها فى النص أعلاه ، فهى مسطورة فى نهاية الباب الحادى عشر من هذا المخطوط .

(٤٢) انظر بغية المستفيد لمحمد عمر التيجانى ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ وما بعدها ، وفيه أن الشيخ أحمد التيجانى « أخبر تصريحا على الوجه الذى لايحتمل التأويل أن سيد الوجود ﷺ أخبره يقظة بأنه هو الخاتم المحمدى » ، وانظر أيضا الحاج عمر الفوطى ، كتاب رماح حزب الرحيم ، على هامش « جواهر المعانى لعلى حرازم ، بيروت ١٣٨٣ هـ ٢ ،ص ٤ (الباب : ٣٦) ، وأيضا « الفتح الربانى » للشيخ محمد بن عبد الله ابن حسين ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ١٥ وما بعدها . وفكرة الختمية كمرتبة روحية مفتوحة لأى ولى مؤهل يقول بها فى عصرنا هذا أيضا أبو الوفا التفتازانى (فى مقاله فى الكتاب التذكارى لابن عربى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣١٢) .

(٤٣) حيدر آملى : كتاب نص النصوص فى شرح الفصوص ، باريس / طهران ١٩٧٥ ـ انظر فيما يتعلق بتقدير الآملى للفصوص ومؤلفها ص ٦٤ - ١٥٤ .

(٤٤) المصدر السابق ، ص ١٧٣ ، ١٧٥ ، ويقول الآملى إنه يعتمد فى إثبات رأيه هذا على العقل والنقل والكشف ، وفى موضع آخر ينتقد الآملى- بعنف شديد - شراح ابن عربى من أهل السنة ، خصوصا : داود قيصرى . انظر ص ٢٣٣ وما بعدها ، أو هو ينتقد التفسيرات التى تنسب للقاشانى القول (ص ٢٣١) بأن ختم الولاية المحمدية هو المهدى ، أو تلك التى تَنسب إلى جندى فكرة أن « عليا » هو ختم الولاية العامة. وصحيح أن القاشانى (فى تفسيره « التأويلات » ١ ص ٧٢٨ عند تفسير قوله تعالى : ﴿ عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا ﴾ (الإسراء : ٧٩) يستعمل عبارة موهمة ، تبدو كما لو كانت تبريرا للفكرة المنسوبة إليه ، لكنه فى شرحه على الفصوص يميز تمييزا واضحا بين المهدى والختم (ص ١٣٠) ، ويحدد فى وضوح أيضا أن الختم هو ابن عربى .

(٤٥) الفتوحات ، ٤ ص ٧٧ . والاختلاف أو التمييز بين وظيفتى : الختم والقطب أمر لايمكن تجاهله فى كتابات القونوى ، وهو من قبل شديد الوضوح فى كتابات ابن عربى ، حتى فى المواضع التى يمكن أن يلتبس الأمر فيها على القارئ أو يتوهم حكما مخالفا لما سبق مثل ما جاء فى الفتوحات ، ١، ص ١٦٠ ، وليس صحيحا ما يقوله بولس نويا فى تعليل اللقاء الذى حدث بين القونوى وأبى الحسن الشاذلى ، والذى اعتمد فيه على ماجاء فى كتاب « لطائف المنن » لابن عطاء الله (على هامش « لطائف المنن » للشعرانى ، القاهرة ١٣٧٥ هـ ١، ص ٩٥) ، وقد التقينا بالأب نويا قُبيل وفاته ونبهناه إلى الخطأ . انظر كتابه (Ibn Ata Allah et La naissance de la Confrerie Shadilite)

(٤٦) فيما يتعلق بدور المهدى انظر الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٢٧ - ٣٤٠ ، الباب ٣٦٦ (فى معرفة منزل وزراء المهدى الظاهر فى آخر الزمان) .

(٤٧) انظر الفصل الثالث من كتابنا هذا ،ومقالة كوربان هذه يرددها Stéphane Ruspoil فى مقاله السابق (انظر فصل ٨ ، هامش ٩) الذى يتهم فيه ابن عربى بتخريب عقائد الشيعة وإفسادها إفسادا بالغا ، وهو اتهام لامعنى له ؛ لأنه موجَّه ضد رجل من أهل السنة ، ومع ذلك يرى Ruspoli أن رؤيا ابن عربى الواردة فى الفتوحات ، ١ ، ص ٣١٩ - ٣٢٠ ، ليست إلا « وصية روحانية » صادرة من صوفى متشيع بالقلب ، ونقول إن نظرات : Ruspoli هذه يمكن أن تكون أكثر إقناعا وأكثر معقولية لولا أنه يجهل كثيراً من نصوص ابن عربى المتعلقة بموضوع ختم الولاية ، (وللدرجة أنه يؤكد فى مقاله ؛ هذا ؛ ص ٢٣٢ - أن ابن عربى ما قال أبدا « أنا ختم الولاية » ، ولولا أنه أيضا لايحسن قراءة ما يقرأ من كلام ابن عربى فقد قرأ فى مقاله (ص ٢٣١) أن ابن عربى يقول « وقلت متأولانى » - هكذا - بدلا من « وقلت متأولا : إنى » ، وفى ص ٢٣٤ قرأ « حَشْراً مغْنى » - هكذا - بدلا من « حشرا مَعْنا » وكذلك مايقوله ابن عربى فى الفتوحات ، ٢ ، ص ٤٩ ، ليس إشارة واضحة ، قدر الإمكان ، إلى الروح القدس أو البارقليط ، كما يقول Ruspoli ؛ لأن ابن عربى لايتحدث هنا عن شخص مشابه للمسيح ، بل يتحدث عن المسيح نفسه . وصحيح أن السهروردى المقتول (٥٨٧ هـ / ١١٩٩ م) فى كتابه « هياكل النور » (تحقيق محمد على أبو ريان ، ط . الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٨٨) يذكر - وهو يستشهد بأقوال عيسى - عليه السلام - (إنجيل يوحنا ، إصحاح ١٤ : ١٥ - ١٧ ، ٢٥ - ٢٦) - أن التنزيل إذا كان

مخصوصــا بالأنبياء فإن التأويل والبـيان يختصان بمظهر العظمــة الفارقليطى - وأن هذا الفارقليط فيمـا يقول غياث الدين الدوانى (ت ٩٠٧هـ /١٥٠١ م) شارح هياكل النور - والذى اعتنق التشيع فى أعقاب رؤية منامية - هو محل ظهور الولاية (المصدر الســابق ، ص ١٠٤) ، وصحيح أيضا أن حيدر آملى ، وهو ينقل كـذلك أقوال عيسى - عليه الســلام - يطابق بين الفارقليط وبين المهدى . . لكى يـبقى بعد كل ذلك أن الفارقليط فى مذهب أهل السنة ، وبرغم كل ما تقدم فـإنه محمد ﷺ نفســه ، وليس شخصا آخـر (انظر على سبيل المثال : سـيرة ابن هشام ، القاهرة ١٩٥٥ ، ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣) ، وهذا هو مـا تتضمنه التـفاسير المأثورة والمتواترة للآية الكريمة : ٦ من سورة الصف .

(٤٨) انظر ترجـمـتنا لمختــارات من كـتابـه المواقف ، بعنوان : Ecrits Spirituels ، باريس ١٩٨٢ ، وخصوصا ص ٢٠ وما بعدها من مقدمتنا للترجمة .

(٤٩) انظر كتــاب المواقف ، ط . الثانيـة ، دمشق ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، (٣ مـجلدات متـتابعة التـرقيم فى الصفحات) . ص ٧٤٢ ، ٨٢٦ ، ٨٦١ ، ٨٧٢ ، ١٢٧٧ ، ١٢٨٥ وغير ذلك.

(٥٠) المصدر السابق ، ص ١١٥٧ - ١١٥٨ (الموقف ٣٥٣)

(٥١) انظر نهاية الفصل الخامس من كتابنا هذا ، وأيضا : الهامش الأخير من هذا الفصل .

(٥٢) القاشانى ،المصدر السابق ، ص ٣٤.

(٥٣) القيصرى ، المصدر السابق ، ص ٦٠.

(٥٤) عنقا مُغرب ، ص ٦٢ - ٦٣ ، وانظر أيضا : الديوان ، ص ٣٢ .

(٥٥) الديوان ، ص ٢٥٩ . هذا ويصرح ابن عربى بمهمته تلك فى مـواضع كثيرة من كتبه ، انظر - على سبيل المثال - الفتوحات ، ١ ص ٦٥٨ ، ٣ ، ص ٢٢٣ ، وكـتاب الإسـراء ، ص ٢١ - ٢٦ ، والتـجليـــات ، (تحقيق عثمان يحيى) ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

(٥٦) « فالعــالم اليوم كله نائم من ســاعة مــات رسول الله ﷺ [. . .] ونحن بحمــد الله فى الثلث الأخير من هذه الليلة » (الفتوحات ، ٣ ، ص ١٨٨) .

(٥٧) سـبق أن أشرنا - فيما يتـعلق بالنصـف الثانى من القرن التاسع عــشر - إلى مرحـلة من مراحل « النهضة الأكبـرية » (والتى يدل عليها أحيانا وجود النسـبة الأكبرية فى أسماء بعض الشيـوخ) ، وذلك فى مقدمة كتـابنا Ecrits Spirituels (ص ٣٣ - ٣٦) ،وأشرنا هناك إلى أن كـلا من الطريقة الشـاذلية والنقـشبندية ربما تتمتع بخصائص مميزة تؤهلها لقبول تأثير ابن عربى بعد رحيله .

(٥٨) وهذا النوع من التلمذة الروحانية ينتمى إلى الطائفة الأويسية ، وهى طائفة مشهورة من الصوفية ينتمى فيها المريد إلـى شيخ حى موجود ، وبتوسطه يرتبط بسلسلة من ســلاسل الطرق الرسمية ، إلا أن شيخــه الحقيقى

والفعلى دائما مايكون من الأولياء المتقلين ، يراه فى منامه ويتـأدب بتعاليمه ، ومن بين الأويسيين المشهورين : أبو يزيد البسطامي ، تلميذ - غير مـباشر - لجعفر الصادق ، وأبو الحسن الخرقانى ، تلميذ - غـير مباشر - للبسطامى ، وبهاء الدين النقشبندى ، تلميذ - غير مباشر - لعبد الخالق الغدوانى . وانظر فيما يتعلق برؤى القونوى لابن عربى كتاب « النفـحات الإلهية للقـونوى » (مخطوط BN ١٣٥٤ ، ورقة ١٧٠ ، ٧٠ ب ، ١٠ اب ب ، ١١١ ا) . وهناك مثل آخـر نجده هذه المرة عند الجيلى ، فى الرؤيا التى رآها فى ينبع سنة ٧٨٩ هـ . انظر شـرح رسالة الأنوار، ص ٦ (هذا والتـاريخ المذكور فى طبـعة دمشق وهـو ٨٨٩ ، لاشك أنه خطأ من الناسخ ، أو من الطبع ، فالجـيلى مات سنة ٨٣٢ هـ /١٤٢٨م) .

(٥٩) نقول : وسائط معلومة ؛ لأن هناك « وسائط » أخرى كثيرة مجهولة تماما ، أو معروفة معرفة ناقصة .

الفصل العاشر

المعراج المزدوج

يدور مذهب ابن عربى فى الولاية والأولياء حول مفاهيم ثلاثة رئيسية ، هى : الوراثة ، والنيابة ، والقربة . فالوراثة ، وهى وراثة العلم اللدنى ، أو إن شئت : وراثة نوع من المعرفة الإلهية مستمد من مصدر ما من المصادر النبوية المتعددة يفسر صور الولاية المختلفة ؛ بمعنى أن نيابة الولى فى وظيفة ترجع إلى الحقيقة المحمدية دون غيرها تؤسس وظيفة الولاية ودورها الحقيقى . أما مفهوم القرابة فهو المفهوم الذى يحدد حقيقة الولاية وطبيعتها ؛ وقد تناولنا من قبل - فى إشارة سريعة - المفهوم الثالث من هذه المفاهيم ،وهو مفهوم القربى ، ونحن بصدد الحديث عن الدرجة القصوى للولاية ، ونتابع هنا فى هذا الفصل - بشئ من التفصيل - دراسة الأبعاد الكاملة فى هذا المفهوم .

ونبدأ بحثنا هنا بهذا السؤال : كيف يكون الولىّ وليا ؟ والإجابة على هذا التساؤل تقتضى أن نبين أن الولاية - وإن كانت تندرج بالضرورة ضمن نسق روحى جامع يضبط صورها وأشكالها ، ويحدد وظائفها ومهماتها - هى فى المقام الأول ثمرة « اجتهاد شخصى » ، دائما ما يتسم بالتفرد وعدم التكرار ﴿ لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعةً ومِنهاجاً ﴾ (المائدة : ٤٨) ويحرص ابن عربى - فى هذا المقام - على التذكير والتأكيد على « عدم التكرار فى العطاء الإلهى » لافى الموجودات ولا فى الأشياء ولا فى الأفعال : « فما ثم تكرار للاتساع الإلهى »[1] ، وما يسلك سالكان فى طريق واحد أبدا ، وحظّ هذا من السلوك ليس هو حظّ ذاك ، « فليس فى العالم شىء يتكرر » .

وهذه حقيقة أولى ، تترتب عليها حقيقة أخرى - لاتقل عنها أهمية - هى أن كل سفر أو سلوك روحانى كائنة ما كانت هوياته وخصائصه الذاتية لابد أن ينطوى على مراحل ومخاطر تخضع فى طبيعتها وصورها المختلفة لأنموذج معين تلتزم بقواعده وتتقيد بقيوده ، ولولا ذلك لما كان لمفهوم « الشيخ أو المربى » أى معنى ، بل إن السلوك الروحى فى هذا الإطار ليشكل - بكل صوره التى لا تكاد تُحصَى - خاصة من خصائص الأدب الصوفى على مدى تاريخه الطويل ، ولما كان المعراج النبوى يمثل نقطة الارتكاز فى المرجعية الكبرى فى التصوف الإسلامى لهذا النوع من السفر ، اتخذه المتصوفة - فى غالب الأحيان - وصفا رمزيا للصعود فى مدارج السلوك[٢] ، وهذا ماسنجده عند ابن عربى فى الصفحات التالية ، وهو يستخدم المعراج صورة رمزية للسلوك ينتهى - أخيراً - بتحقيق الولاية .

وسوف نهتدى فى بحثنا هنا برسالة الأنوار التى ألفها الشيخ الأكبر بمدينة « قونية » سنة ٦٠٢ هـ ، فى بداية إقامته ببلاد المشرق ، وكان عمره آنذاك اثنتين وأربعين سنة قمرية[٣] . وهذه الرسالة توجد منها طبعات ثلاث على الأقل مليئة كلها بالأخطاء والغلط الكثير[٤] ، ولذا فضلنا أن نعتمد فى تحليلنا مضمون هذه الرسالة على مخطوط من أقدم مخطوطات هذا النص يتمتع بحالة ممتازة ، وبتوثيق خاص تبرزه شهادة إقراء مدونة فى آخر المخطوط ، تقول إنه مقروء على القونوى[٥] .

ولرسالة الأنوار هذه عنوان فرعى ، هو : « فيما يُمنح صاحب الخلوة من الأسرار » ، وهذا العنوان قد يوحى بأن الرسالة تتعلق بموضوع « الخلوة » ؛ هذا الموضوع الذى خصص له ابن عربى البابين الثامن والسبعين والتاسع والسبعين من الفتوحات ، وأفرد له كُتَيِّبا مستقلا بعنوان « كتاب الخلوة » (أو كتاب الخلوة المطلقة) ، صنّفه بعد تصنيف رسالة الأنوار ؛ لأنه يحيل فيه على هذه الرسالة ، وإن كان يخلط بين هذين المصنفين فى بعض الأحيان[٦] ،

ومع أن ممارسة العـزلة والخلوة ترد فى بداية هذه الرسالة كشرط أولـىّ لإفاضة الأنوار على صاحب الخلوة ، فـإن الغـرض الأصـلى من الرسالة - حـسبما ينص ابن عـربى - إنما هو بيان « كـيفـيـة السلوك إلى رب العزة تعـالى » أى الصعود بالروح من سماء إلى سمـاء ، على قدم النبى ﷺ فى معراجه الذى يجب أن يترسمه السالك فى سفره ؛ فهذا الصعود - نحو الله تعالى - هو فى المقام الأول نوع تَشبُّه أو اقتداء به ﷺ (٧) .

ورسالة الأنوار التى نورد بعضا من فقراتهـا فى الصفحات التالية ، ليست هـى النـص الوحـيد من نصـوص ابن عربى الذى يـعالج مـوضوع « مـعراج الأولياء » فى إيجـاز بـليغ ؛ فهناك نصوص أخرى تحـدثت عن ذات الموضوع ولكن بصور تعبيرية متبايـنة ، منها : الـباب ١٦٧ من أبـواب الـفتوحات (بأسـلوب مجازى) ،والباب ٣٦٧ من الفتوحات أيضا (بأسلوب يميل كثيرا إلى أسلوب أدب السيرة الذاتية) ، ومنها كتاب الإسراء ، وكل هذه النصوص عالجت موضوع معراج الأولياء بصور مختلفة ومن زوايا متباينة ، وسنرجع إلى هذه النصوص كلما اقـتضى الأمر ذلك ، لنوضح ماقد يكون غامـضا أو ملغزا من عبـارات رسالة الأنوار الـتى نستند إليـها فى هذا الفـصل ، وسنسلك فى نهجنا أيضـا ذات النهج فى الشرح المنسـوب إلى الجيلى ، والذى يعـتمد فـيه الشارح أساسا على أقوال ابن عربى نفسه ، ولا شك فى أن هذا الشرح سوف يساعـدنا كثـيرا فى توضيح طائفة من الأفكار الجديرة بالاعتبار فى هذا الموضوع .

ولأن الشـخص الذى يحادثـه ابن عربى فى مـقـدمة رسـالة الأنوار ليس شخصا شـاديا أو مبتدئا فى طريق القوم ، فإن هذه الرسـالة لاتتوقف عند بيان مقدمات الطريق وبداياته ، كما تفعل الكتيبات والرسائل الصوفية التى عرضت لهذه الأمـور بصورة مفصلـة ، وكما يفعل ابن عـربى نفسه وهو يتـحدث عن بدايات الطريق فى مواضع أخـرى من مصنفاته ؛ فـهذا المخاطب المجـهول فى رسالة الأنوار كـان قد قطع هذه المقـدمات ، ووصل بالفـعل - بالتزام قـواعد سلوكية محددة - إلى نقطة مركزية تؤهله للانطلاق فى معراج روحانى بعد ذلك .

وتطالعنا فى مفتتح هذه الرسالة مقـدمة تقليدية ، تتلوها بعد ذلك فقرات تُذكّـر - فى إيجاز - بالشـروط والواجبـات التى لا مـفر منهـا لمن يطمح إلى السلوك فى هذا الطريق المحفوظ بالمخاطر والمهالك :

« أجبتُ سؤالك ، أيهـا الولىّ الكريم والصـفىّ الحمـيم ، فى كيـفيـة السلوك[٨] ،إلى رب العزة تعـالى ، والوصول إلى حـضرته ، والرجوع[٩] به ، مِن عنده ، إلى خلقه مِن غـير مفـارقة ؛ فإنه ما ثَم فى الوجـود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله ، لكلٍّ هو وبه ومنه وإليه ، ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفنى العالم دفـعة واحدة ، فـبقاؤه بحفظه ، ونظـره إليه ، غير أنه من اشـتد ظهوره فى نوره بحيث تضعف الإدراكات عنه فيسمَّى ذلك الظهور حجابا » .

ونلفـت الانتـباه هنا ابتـداء إلى التركـيز الذى صيـغت فيـه هذه السطور القليلة ، والمفـاهيم الأساسيـة التى تثيرها هذه الـسطور فى اختصـار شديد : فهاهنا أولا - ومنذ البداية - مفهوم « وحدة الوجود » ، يتلوه بعد ذلك مفهوم آخـر هو « الخفـاء من شدة الظهـور » أى أن الله تعـالى لما كان ظاهرا شـديد الظهور عـجزت الأبصار عن إدراكـه ، فالاختفـاء أو الاحتجـاب هو من شدة الظهور ،وهـذه الفكرة من الأفكار التى تتردد بشكل ثابت ومطـرد فى تصوف الشيخ الأكـبر[١٠] ، ثـم سرعـان مـا يطـالعنا المفهوم الثـالث وهو « رجوع الولى » أى أن الولى الكامل لابد له من الرجـوع إلى الخلق ، بحيث يواصل معـراجه بالنزول بعد ذلك وهذا المفهوم سوف يعـرض له ابن عربى مرة أخرى فى نهاية رسالته هذه .

« فأول ما أُبيِّنه لك ، وفقك الله ، كيفية السلوك إليه ، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه والجـلوس فى بساط مشـاهدته وما يقولـه لك ، ثم كيفـية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به وإليه، والاستهلاك فيه ، وهو مقام دون الرجوع .

فـاعلم ، أيـهـا الأخ الكريم ، أن الطرق شـتى وطـرق الحق مـفـردة ، والسـالكون طريق الحق أفراد ومع أن طريـق الحق واحد فـإنه تختلف وجـوهه

باختـلاف أحوال سالكيـه ، من اعتـدال المزاج وانحرافـه ، وملازمة الـباعث ومعيته ، وقوة روحانيـته وضعفها ، واستقامة همتهـا وميلها ، وصحة توجهه وسقمه (. . .)

فأول ما يتعين علينا أن نبين لك معرفة المواطن : كم هى ؟ وما يقتضى ما أريد منها هنا » .

هذه المواطن الكثيرة ، بل البالغة الكثرة ، يرجع بها ابن عربى إلى مواطن سـتة ؛ الأول مـوطن ﴿ ألست بربكم ﴾ (الأعراف : ١٧٢) فى إشـارة إلى الميثـاق الأول الذى أخذه الله على الخلق ، وبه عـرفوه واعتـرفوا بربـوبيـته[١١] والثانى مـوطن الدنيا . والثالث مـوطن البرزخ وهو الموطن (الذى نصيـر إليه بعد الموت الأصغر والأكـبر) ومن صفات البرزخ - فيـما يقـوله فى غـير هذا المـوضع - أنه « لاموجود ولا معدوم ، ولا منفى ولا مثبت » وأنه « ليس إلا الخيال » والـبرزخ أو الخيال - فيـما يقول الشـيخ - يحيط بكل شىء وبما ليس بشىء ، ويتَصور العدم ويتصور اجتماع النقائض والأضداد كأن يتصور موجودا واحدا ممكنا مستحـيلا معا فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، أو يتـصور شيئا واحدا مدورا مربعا ، وبواسطة الخـيال يرى النائم الأعراض العارية عن الصور صورا قائمة بأنفسها وأجسادا تخـاطبه ويخاطبها ، وبالخيال أيضا يرى المكاشَف فى يقظتـه مايراه النائم فى حال نـومه ، ولهذا صـار ممكنا أن يرى « العِلم فى صورة لبَن ، وخمر ، ولؤلؤ » ، ويرى الإسلام فى صورة قبة وعمد ، والقرآن فى صـورة سمن أو عـسل ، ويرى الحق فى صـورة إنـسان[١٢] ويقـصد ابـن عـربى من الموت الأصغـر الموت الاختـيارى ، ومن الموت الأكـبر الموت العـام المشتـرك بين الكائنات جميـعا [١٣] . والرابع « موطن الحشـر بأرض الساهرة » فى إشـارة منه لقوله تعـالى ﴿ فـإذا هم بالساهرة ﴾ (النازعـات : ١٤) وهو موطن يُحشر فيه الناس يوم القيامة[١٤] . والخامس : « موطن الجنة والنار »[١٥]

أما الموطن السادس والأخير فهو « موطن كثيب الرؤية » فى إشارة أيضا لقوله تعالى﴿ وكانت الجبال كثيبا مهيلا ﴾ (المزمل : ١٤) والكثيب « مرتفَع من المسك الأبيض يجتمع عليه الناس يوم القيامة عند رؤية الله تعالى » [١٦] . وابن عربى – وهو يذكر هذه الأحوال الستة للوجود فى كل أبعاده – ينبهنا إلى طبيعة السفر فى هذه المواطن ، فيقول :

« فالواجب على كل عاقل أن يعلم أن السفر مبنى على المشقة وشظف العيش والمحن والبلايا وركوب الأخطار والأهوال العظام ؛ فمن المحال أن يصح فيه نعيم أو أمان أو لذة ؛ فإن المياه [التى يمر بها السالك] مختلفة الطعم ، والأهوية مختلفة التصريف ، وأهل كل منهلة يخالف طبع أهل المنهلة الأخرى ، وما أوردناه ردا على أهل النعيم . . . والمكبين على جمع حطامها . . وإنما أوردناه لمن استعجل لذة المشاهدة[١٧] فى غير موطنها الثابت » . وفى هذا النص يكنّى ابن عربى بالمياه المختلفة الطعم عن العلوم الروحانية ، وبالأهوية (جمع هواء) عن النفحات الإلهية ، أما الاختلاف فى تصاريف الأهوية ، وكذلك الاختلاف فى طبائع أهل المناهل فى طريق السلوك ، فمرده إلى طبيعة السفر الروحانى ، إذ هو فى حقيقة الأمر سفر من اسم إلى اسم إلهى آخر ، وفى كل مرحلة من مراحل هذا السفر لابد للسالك من السلوك طبقا لمقتضى الاسم الإلهى الذى يتقيد به ويخضع لسلطانه وآثاره ، أما موطن الدنيا – وهو الموطن الثانى – فهو موطن المكابدة والمجاهدة ، وهو أشبه ما يكون بسجن يحبس الله فيه المخلوقات إلى حين معلوم .

« وتعلق الهمة والذكر فى استجلابه وتجليه سوء أدب فى حقه ، وفاته أمر كبير (. .) فما حصل لك من العلم به منه فى مجاهدتك وتهيئك فى الزمان الأول ، ثم أُشهدت فى الزمان الثانى فإنما تشهد منه صورة علمك المقررة فى الزمان الأول ، فما زدت سوى انتقالك من علم إلى عين ، والصورة واحدة ، فقد حصّلت ما كان ينبغى لك أن تؤخره لموطنه ، وهو الدار الآخرة التى

لا عمل فيها (. .) فإن اللطيفة الإنسانية تُحشر على صورة علمها ، والأجسام تُنشر على صورة أعمالها من الحسن والقبح ، وهكذا إلى آخر نفس، فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات ، حينئذ تجنى ثمرة غرسك » .

هذه الفقرة صريحة فى أن غاية السالك المخلص لاينبغى أن تنحصر فى « الفتح » أو فى رؤية الله تعالى ؛ فهذان الأمران يُمنحان للسالك - لو صحّ له السلوك - تفضلاً وعطاء زائدا لا مستحَقّا ،والأوجب فى طريق السلوك أن ينقطع السالك فى المقام الأول - وهو فى هذه الحياة - لتحصيل المعارف القلبية وعلوم الإلهام ، وبديهىّ أن المراد من « تحصيل هذه العلوم » ليس مجرد المعرفة النظرية القائمة على التعلم والتذكر . ويبين ابن عربى فى كتابه الفصوص وجه الأولوية فى تحصيل هذه العلوم على غيرها من السلوكيات الأخرى ، فيقول « مراتب الناس فى العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيامة »[١٨] .

ونلاحظ أن الشيخ الأكبر - فى نهاية مقدمة رسالة الأنوار - يتوقف قليلا عند بعض القواعد العملية التى يجب على طالب الخلوة أن يُلزم نفسه بها ، لكن طريقته فى عرض هذه القواعد ، وأسلوبه فى ذكر الكرامات والخوارق التى يُمنحها صاحب الخلوة ، كل ذلك لايدع مجالا للشك فى أن الشيخ الأكبر لم يكن يخاطب فى رسالته هذه إلا نخبة متميزة من أهل السلوك ترنو إلى مستوى روحى خاص.

« فلابد لك من العزلة عن الناس ، وإيثار الخلوة على الملأ [١٩] ؛ فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ، فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامة وتقواك ، وما يفرضه عليك طلبه خاصة ، لاتزيد على ذلك ، وهو أول باب السلوك ، ثم العمل به ، ثم الورع[٢٠] ، ثم الزهد [٢١]، ثم التوكل [٢٢]، وفى حال من أحوال التوكل

يحصل لك أربع كرامات [٢٣]، هي علامة وأدلة على حصولك فى أول درجة التـوكل ، وهى : طيّ الأرض ، والمشى على الماء واختـراق الهـواء ، والأكل من الكون دون بذل مجهود . وهو (التوكل) الحقيقة فى هذا الباب . ثم بعد ذلك تـتوالى المقامات والأحوال والكـرامات ، والتـنزلات (الإلهية) ، إلى (أن يأتيك) الموت . فـالله لاتدخـل خلوتك حـتى تعـرف أين مـقـامك وقوتك من سلطان الوهم ؛ فـإن كان وهمك حاكما عليك فـلا سبيل إلى الخلوة إلا على يَدَيْ شيخ مميِّز عارف ، وإن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تتردد » .

هذه الخـلوة فى بعـدها العمليّ - الذى بدت فيه فى هذا النص ، وكمنهج يُعد السـالك للعروج نحو الله تعالى - يكتـمـل لها بُعدها الـثانى فى نص آخر من الباب الثامن والسبعين من أبواب الفتوحات ، وفيه يناقش ابن عربى الخلوة فى بُعدها الميتافيزيقى ، مبـينا أن أصلها من الخلاء الذى وُجد فيه هذا العالـم ، وهو العماء المذكـور فى حديث : « أين كان ربنا قبل أن يخـلق خلقه ؟ قال : كان فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ، وخَلَق عرشه على الماء » [٢٤]، مما يعنى أن الفكرة الأساسية هنا فى فكرة « ما قبل الخلق » وهى ذات الفكرة التى تشير إليها مـقدمة شرح رسالة الأنوار ، وفيها يماثل المؤلف أطـوار السفر بتبدل الأثواب وتغييرها ثوبا بعد آخـر ، بحيث يتناسب كل طور مع درجات الظهور الكلى . يقول شـارح رسالة الأنوار - فيما يتـعلق بكلمة « تنزلات » (. . . .) [٢٥]، ويواصل ابن عربى حديثه فى رسالة الأنوار ، فيقول :

« وعليك بالرياضـة قبل الخلوة ، والرياضـة عبـارة عن تهذيـب الأخلاق وترك الرعونة وتحـمل الأذى ، فإن الإنسان إذا تـقدم فتـحه قبل رياضـته فلن يجيء منه رجل أبدا إلا فـى حكم النادر » ، ولا يفـوتنا هنا أن نذكـر - على سبيل الاسـتطراد - أن ابن عربى هو نفسه حالة من هذه الحالات التى يـصفها بالندرة والاستثناء [٢٦].

ويبين ابن عربى أن السالك - فى خلوته - إذا أنهى فترة صيامه ، عليه أن يلتزم بنظام خاص فى غذائه ؛ فعليه أن يحذر « من الشبع ومن الجوع المفرط » ، « فإن المزاج إذا أفرط فيه اليُبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل » ، هذا والقدرة على التمييز والتفرقة بين واردات الأرواح أمر لا مفر منه لطالب الخلوة « وتُفرّق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الروحانية النارية الشيطانية ، مما تجده فى نفسك عند انقضاء الوارد ؛ وذلك أن الوارد إذا كان ملكيا فإنما يعقبه برد ولذة ، لاتجد ألماً ، ولاتتغير لك صورة ويترك علما { جديدا } ، وإذا كان شيطانيا فإنه يعقبه تهريس فى الأعضاء وألم وكرب وحيرة ويترك تخبيطا ، فتحفظ ولا تزال ذاكر حتى يفرغ الله عن قلبك وهو المطلوب » [٢٧] .

وكذلك يجب على السالك أن يحذر من الوقوع فى شَرَك التجليات ،

﴿ فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله : ﴿ ليس كمثله شىء (الشورى : ١١)؛ فكل ما يتجلى لك من الصور فى خلوتك ، ويقول لك : أنا الله . فقل : سبحان الله [٢٨] ، أنت بالله . واحفظ صورة ما رأيت ، والهُ عنها واشتغل بالذكر دائما ، هذا عقد واحد . والعقد الثانى : ألا تطلب منه فى خلوتك سواه ولا تعلق الهمة بغيره ، ولو عَرض عليك كل ما فى الكون فخذه بأدب ولا تقف عنده وصمم على طلبك ، فإنه يبتليك ، ومهما وقفت مع ذلك فاتك ، وإذا حصلته لم يفتك شىء » .

وتواجه السالك - منذ بداية هذا السفر الغارق فى صمت العزلة - ابتلاءات يراها ويُمتحن بها ، وأول هذه الابتلاءات :

« كشفك عالمَ الحس الغائب عنك ، فلا تحجبك الجدران ولا الظلمات عما يفعله الخلق ، إلا أنه يجب عليك التحفظ أن تكشف سر أحد إذا أطلعك الله عليه ، فإن بُحت به وقلت هذا زان وهذا شارب وهذا يغتاب ؛ فاتهم نفسك ؛ فإن الشيطان قد دخل عليك ، فتحقق بالاسم الإلهى : الستّار » .

وكذلك لابد للسالك من القدرة على التفرقة بين النوع السابق من الكشف (الحسى) وبين الخيالات والهلوسات ، وعلامة ذلك أن الكشف الحسى يختفى إذا أغمض السالك عينيه ، فإن بقى الكشف مع تغميض العينين فهو من الخيال ، وليس كشفا حقيقيا .

ومما نعرفه فى قصة الإسراء والمعراج أن النبى ﷺ حينما أُتِى بإنائين فى أحدهما لبن وفى الآخر خمر أخد اللبن وشربه [٢٩]، وكذلك هاهنا تُقدَّم للسالك أشربه مختلفة « وإن سيقت لك مشروبات فاشرب الماء منها ، وإن لم يكن فيها ماء فاشرب اللبن ، وإن جمعت بينهما فحسن ، وكذلك العسل . وتحَفّظ من شرب الخمر إلا أن يكون ممزوجا بماء المطر » ، ويحدثنا ابن عربى فى موضع آخر [٣٠]، أنه أفرد مسألة الأشربة الرمزية المرتبطة بأنهار الجنة الأربعة (انظر الآية ١٥ من سورة محمد) بجزء خاص ، غير أن هذا الجزء من مؤلفات ابن عربى لايزال مفقودا إلى يومنا هذا لكنه يقول فى كتاب « الإسراء » [٣١] ، وهو يصف مراحل معراجه الروحى « . . . وأُتيت بالخمر واللبن ، فشربت مرات تمام اللبن ، وتركت الخمر حذار أن أكشف السر بالسكر ، فيَضل من يقفو أثرى ويعمى » ، وليس العسل بأقل خطرا من الخمر ؛ لما قد يؤدى إليه من تخلى الناس عن الشريعة ، وذلك « لسر خفِىّ فى النحل » ، أما اللبن فإنه يرمز - كما يشير الحديث - [٣٢]، إلى العلم وإلى الفطرة أيضا . وبرغم أن العسل ﴿ فيه شفاء للناس﴾ (النحل : ٦٩) ، فإن « سر النحل » الذى قد يدفع شارب العسل إلى التخلى عن الشريعة ، يكمن فى قوله تعالى ﴿ وأوحى ربك إلى النحل ﴾ (النحل : ٦٨) ، وخلاصة الرمز هنا أن الفعل : « أوحى » لفظ مشترك بين الوحى إلى النحل وبين الوحى النبوى ، وفيه إشارة إلى إمكان الوحى المباشر من الله تعالى إلى مخلوقاته ، خارج إطار الشرائع المنزلة على الأنبياء ، فإذا حدث ذلك وقع الناس فى سكر روحانى ، وثمتئذ لا تستقيم لهم رسالة ولا شريعة ، وتتكىء

عمليـة الرمز هنا على بُعـد رمزى آخـر فى الحديث النبوى الـذى يقرر إمكان استخراج الأشربة المسكرة من العسل [٣٣]، أما الماء فينبغى التمـييز فيه بين ماء المطـر ، أى المـاء السماوى الطاهر ، وهو هنا رمز الـرحمة ، وبين ماء الأنهار ، أى الماء الملوث [٣٤]، ونلفت النـظر هنا إلى أننا لو رحنا نـفـهم من كـلام ابن عربى هذا أنه مجرد رموز أو استعارات لغوية تعتمـد المجازفة بالتشبيهات البلاغية فإننا لن نحصل شيـئا مما يريد فى هذا المقام ، وما يهدف إليه ابن عـربى - والصوفية بشكل عام - هو أن هاهنا اختبـارات حقيقية لامفر للسـالك من مـواجـهتها ، ومن معاناة تجاربها وشدائدها المؤلمة فى بعض الأحيان .

وهاهنا - فى رسالة الأنوار - نقطة فاصلة تنتهى عندها الاخـتبارات العامة المشتركة بين السالكين ، لتبدأ بعدها اختبارات أخرى أشد قوة وأكثر خفاء « ثم إن الله تعـالى يعـرض عليك مـراتب المملكة ابتـلاء ، فإن رتب لك العـرض فإنك ستكشف أولا أسـرار الأحجار المعدنية وغيرها ، وتعـرف سـر كل حجر وخاصيـته فى المضار والمنافع ، فـإن تعشقت به أُبقيت مـعه وطُردت ثم سُلب عنك حفظه فـخسرت ، وإن اسـتغنيت عنه واشـتغلت بالذكر ولجـأت بالذكر ولجـأت إلى جناب المذكور ، رُفع عنك ذلـك النمط ، وكُشف لك عن عـالم النبـاتات ، ونادتك كل عُـشبـة بما تحملـه من خواص المضـار والمنافع » [٣٥]، ونفس الشئ يحدث فـيما يتعلق بعـالم الحيوان « وكل عالَم يُعَـرفك بتسبـيحه وتمجيده » ، وهنا يحيل ابن عربى - فى إشارة واضـحة - إلى تجارب شخصية مرّ بها وعايشها بنفسه ، منها قـوله « فقد سمعنا الأحجار تذكر الله . . . فكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادة تخصهم » [٣٦]، وقوله : « وقد سمـعنا بحمد الله فى بدء أمرنـا تسبيح حجر ونطـقه بذكر الله » [٣٧]، وبرغم ما يُفتح به على السالك من كشف فى هذه المرحلة فإن ابن عربى يحذره - فى ذكاء حصيف - من ضلالات القـوة المخيلة ؛ « فإن رأيت هؤلاء العوالم مشتغلـين بذلك الذكر الذى أنت عليه فكشفك خيالى لا حـقيقى ، وإنما ذلك

حالك أُقيم لك في الموجودات ، وإذا شهدت في هؤلاء تنوعات أذكارهم فهو الكشف الصحيح » ، وكل ما يقطعه السالك حتى الآن - من مراحل سفره - في العالم الأرضى بممالكه الأربعة (المعدن ، والنبات ، والحيوان ، الإنسان ممثَّلا فى السالك نفسه) إنما يمثل المرحلة الأولى من مراحل الإنسلاخ المتتابع للسالك من النشآت البدنية التى ألمحنا إليها من قبل ، وحسبما يذكر ابن عربى فى حديثه عن تجاربه الخاصة فى الفتوحات (٣٨) فإن السالك يترك وراءه العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار ، ولذا يتوقف ابن عربى عند هذه النقطة من رسالة الأنوار ليبين للسالك أن المعراج - فى هذه المرحلة - هو معراج التحليل على الترتيب ، أى التحلل من أركان النشأة البدنية على الترتيب المحدَّد ، الذى هو ترتيب درجات الوجود الكلى ، وأول ما يتحلل من هذه الأركان الأغطية أو الحجب العنصرية التى ترمز إلى كل مقومات الطبيعة البشرية ، وهذا التحلل موت مبدئى لامفر منه للحصول فى نشأة أخرى ، وهو أمر شاق على السالك ومؤلم له « والقبض مصاحب لك فى هؤلاء العوالم » .

وابن عربى ، وإن كان لايحدثنا فى رسالة الأنوار عن السماء الدنيا التى يصل إليها السالك في نهاية المرحلة الأولى ، إلا أنه يحدثنا عن أوصافها فى الباب : ٣٧٦ من الفتوحات ، فبعد أن يفقد السالك نشأته البدنية ، بحيث لا يبقى معه شيء من هذه النشأة ، ينفذ إلى السماء الأولى ، وفيها يسلم على والده آدم - عليه السلام - ، ويجد نفسه قائما أمامه وعن يمينه فى آن واحد ، يقول ابن عربى « فقلت له : هذا أنا . فضحك (آدم) ، فقلت له : أنا بين يديك وعن يمينك ؟ قال : نعم ، هكذا رأيت نفسى بين يدى الحق حين بسط يده (بالميثاق) ، فرأيتُنى وبَنِىّ فى اليد ، ورأيتنى بين يديه » ، ثم يقول آدم - عليه السلام : « فأنا وبنىّ فى يمين الحق » . وإذا كانت يمين الله تقتضى

حصول السعادة لمن يكون فيها ، فقد عجب ابن عربى من وجود بنى آدم كلهم فى السعادة، مع أن الله تعالى فرَّق فيهم بين أصحاب اليمين وأصحاب الشمال؛ ولذا سأل ابن عربى أباه آدم : « قلت : فإذا لانشقى ! قال : لو دام الغضب لدام الشقاء فالسعادة دائمة وإن اختلف المسكن ، فإن الله جاعل فى كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار ، فلا بد من عمارة الدارين ، وقد انتهى الغضب فى يوم العرض الأكبر ، وأمر بإقامة الحدود فأقيمت . . . فإذا انتهت الحدود صارت الحكمة للرحمة العامة » . وهاهنا - وفى هذا النص - نضع أيدينا على أصل من أبرز الأصول فى تصوف ابن عربى وهو : القول بفناء النار فى الدار الآخرة ؛ لأن القول بالرحمة العامة يستبعد كلية القول بدوام النار أو أبدية العذاب (٣٩)، وما يقوله ابن عربى هنا هو علم وراثىّ ، ورثه من آدم - عليه السلام .

وكما قرأنا عن أوصاف السماء الدنيا فى معراج السالك ، فى الباب ٣٦٧ من الفتوحات ، كذلك نقرأ شيئا مماثلا - ولكن مع استعمال ضمير الغائب - فى الباب ١٦٧ من نفس الكتاب ، حيث يعرض ابن عربى معراج السالكين فى أطباق السماوات من خلال صورتين متقابلتين ، تمثلهما شخصيتان متباينتان أشد التباين ، الأولى شخصية « التابع » ، أى التابع لشريعة النبى ،والثانية شخصية « الفيلسوف » أو صاحب النظر الذى يأخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكرى ، فهذان الشخصان ، إذا خرجا عن حكم الطبيعة العنصرية وفُتحت لهما أبواب السماء ، فإن تابع الرسول يجتمع بالأنبياء ويتحدث إليهم (يجتمع فى السماء الدنيا بآدم) ويتلقى منهم العلوم الإلهية تلقيا مباشرا ، بينما لا يجتمع صاحب النظر إلا بالمَلَك الموكّل بالسماء، ولايأخذ عنه من العلوم إلا ما كان خاصًا بالتأثيرات البدنية والطبيعة العنصرية وما إليها ، فصاحب النظر لا يأخذ من الملك المـوكل بفلك القمر (يسميه الجيلى : العقل العاشر - وهى تسمية فلسفية) إلا العلوم الخاصة بعالم الكون والفساد .

وتدل الفقـرة التالية من رسالة الأنوار « ثم بعـد هذا يُكشف لك من عالم سريان الحـياة السـببية فى الأحيـاء وما تُعطِى من الأثر فى كـل ذات بحسب استعداد الذوات » على وصول السالك إلى السـماء الثانية ، وهى سماء عطارد (أو سـمـاء الكاتب ، فى إطلاق أهل المغـرب الذى يفـضله ابن عـربى) .
وتشـتـمل هذه السماء - فيـما يقرر البـاب ١٦٧ من الفتوحات - على حـضرة يكون منها إمـداد الخطباء والكتّـاب لا الشعراء ، أمـا مهمـة الكاتب أو الملك الموكل بهذه السماء فـهى بيان صحة رسالة النبى ﷺ ببيـان إعجاز القرآن ، وفى هذه السماء حضرة يُعلم منها : علم السيماء القائم « على العمل بالحروف والأسماء » فقط ، لا على العـمل بالبخور أو الدماء وما إليهما . وفـيها أيضا سرّ « كُن » ، كذلك يجتمع فيها عيـسى وابن خالته يحيى - عليهما السلام - اجتماعا لا افتراق معه ، مثلمـا اجتمعا من قبل فى تاريخهما المقدس ، وذلك لما يدل عليه اسم « يحيى » من معنى الحـياة ، ولما يوصف به عيسى فى القرآن الكريم (النسـاء : ١٧١) بأنه روح ، « فكما أن الروح والحـياة لاتفـترقـان ، كذلك هذان النبـيان عيسى ويحيى لايـفترقان ، لما يحمـلانه من هذا السر » .
وفى هذا الباب من الفـتوحات يرد اسم يحـيى - عليه السلام - رمـزًا للتجلى الإلهى باسم « المحيى » ، ولهذا يتأتى له يوم القـيامة أن يَذبح الموت ، بعد أن يتمثل المـوت فى صورة كبش [(٤٠)]، أما عـيسى - عليـه السلام - فله إحـيـاء الموتى ، وخلْق هيئة الطير من الطين (آل عمران : ٤٩) ولا تخطئ العين هنا علاقة هذين النبيين الكريمين الواضحة بسريان الحياة السببية فى الأحياء .

ثم تطالعنا رسالة الأنوار - بعد ذلك - بسطور غـامضة ، بل أغمض من ذى قبل ، حتى إن الشارح نفـسه ليتحير فى تفسير بعـض عباراتها : « فإن لم تقف مع هذا ، رُفع لك عنـك ، ورفُعت لك اللـوائح اللوحيـة ، وخـوطِبْتَ بالمخـاويف ، وتُنُوِّعت عليك الحـالات ، وأُقيم لك دولاب تعـاين فـيه صـور الاستـحالات ، وكـيف يصير اللـطيف كثيـفا والكثـيف لطيفـا ، والرأس ذَنبًا

والذَّنَب رأسا ، وكيف يصير الإنسان حيوانا والحيوان إنسانا ، وكيف يصير النبات إنسانا » .

ويعترف الشارح بأنه يجهل عبارة « اللوائح اللوحية » ، لكنا إذا دققنا النظر فى كلمة اللوائح ، وجدناها ترتبط فى كتابات ابن عربى بمنظومة من مصطلحات فنية ثلاثة تُستعمل فى التعبير عن الظواهر والآثار الروحية الناشئة عن طبيعة نورانية ، وهذه الظواهر تختلف فيما بينها بالكثافة واللطافة (مع ملاحظة أن اللوائح تزول سريعا ، كالضوء) وهذه الظواهر مذكورة- من قبلُ - فى مؤلفات بعض شيوخ التصوف السابقين على ابن عربى ، مثل القشيرى [٤١]، الذى يرى أن « اللوائح » قاصرة على أهل البداية ، أما عند ابن عربى فإن اللوائح هى « ما يلوح للبصر - إذا لم يتقيد بالجارحة - من الأنوار الذاتية والسبحات الوجهية ، من جهة الإثبات لا من جهة السلب » [٤٢]، وكل لائحة هى ثمرة « السموّ من حال إلى حال ، وما يأتى به الحال من الواردات الإلهية والمعرفة يالله » ، وبالجملة فإن اللوائح نوع من أنواع الإدراك الناقص - بل الشديد النقص - للتجليات الإلهية ، ولكن ماذا تعنى كلمة « اللوحية » التى وردت وصفا للوائح فى رسالة الأنوار ؟ لاشك أن فى هذه الكلمة نسبة إلى « اللوح » ، ونحن نعلم أن اللوح المحفوظ تسمية قرآنية ، لكنه يرد - فى الفكر الفلسفى الإسلامى - رمزا للنفس الكلية ، حيث يكتب القلم - الذى هو بدوره رمز للعقل الأول - فى هذا اللوح كل ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كتابة لامحو فيها ؛ وإذن فهاهنا علاقة معقولة - ومقبولة أيضا - بين اللوح المحفوظ وبين كلٍّ من الصيرورة والتغير ومظاهر قوة الإحياء المنوطة بالسماء الثانية التى يتحدث عنها ابن عربى فى هذا النص [٤٣]

ويؤخذ من تعريف اللوائح ، أن السبحات النورانية لاتُدرك بالبصيرة ، كما قد يُظن أو يُتوهم ، بل تُدرك بالبصر ، ولكن البصر غير المشروط ولا المقيد بالجارحة والجهات المخصوصة ، وكما أن أجساد الخواص من أهل الله تُبعث

يوم القيامة مسبحة ومتغيرة عما كانت عليه فى الدنيا ، فكذلك عين « العارف » هى « عين مسبحة » غير مقيدة بقيود الأجسام الإنسانية ولا محدودة بحدودها ،وإذا كنا قد استرسلنا قليلا فى حديثنا هنا عن العين وعن البصر ، فلأجل أن نبين أن المقصود من كل ذلك نوع من الإدراك يتميز بالقوة والحدس المباشر ، وأن موضوع هذا الإدراك هو « الكمالات الإلهية » أو « الأسماء الإلهية » ، ولكن بما هى مظاهر ثابتة فى أنفسها ، أى من حيث هى هى ، أى من حيث هى أوصاف تنفى عن الذات نقائص لاتليق بها ، فالبصر يدرك مظهر الجمال وصورته ، بينما العقل - بما هو عقل فقط - لايعقل من هذا الجمال إلا أنه نفى لكل أوصاف القبح .

« فإن لم تقف مع ذلك، رفع لك نور متطاير الشرر ، فستطلب الستر عنه ، فلا تَخَفْ ، ودُم على الذكر ، فإنك إذا دمت على الذكر لم تطلبك آفة .

« فإن لم تقف معه ، رُفع لك نور الطوالع ، وصورة التركيب الكلى وعاينت آداب الدخول إلى الحضرة الإلهية ، وآداب الوقوف بين يدى الحق ، وآداب الخروج من عنده إلى الخلق ، والمشاهدة الدائمة بالوجوه المختلفة من الظاهر والباطن ، والكمال الذى لا يشعر به كل أحد ؛ فإن كل ما نقص من الوجه الظاهر أخذه الوجه الباطن ، والذات واحدة ، فما ثم نقص ، وكيفيةَ تلقى العلوم الإلهية من الله تعالى ، وما ينبغى أن يكون عليه المتلقى من الاستعدادات ، وأدب الأخذ والعطاء ، والقبض والبسط ، وكيف يُحفظ القلب من الهلاك المحرق ، وأن الطرق كلها مستديرة ، ماثم طريق خطّى[4] ، وغير ذلك مما تضيق عنه هذه الرسالة » .

وهذا الشرر المتطاير فى بداية النص ينشأ - فيما يقول شارح رسالة الأنوار - « من وجودك أنت » ، ولذا فإن إدامة الذكر تذهبه وتمحقه ، أما « الطوالع » فإنها على العكس من ذلك ؛ لأنها « أنوار التوحيد ، تطلع على

قلوب العارفين ، فتطمس سائر الأنوار » [٤٤] ، خصوصا : « أنوار الأدلة النظرية » [٤٥]، التى تفقد معناها وكل مبرراتها فى هذا المستوى ، ليس هذا فقط ، بل - على العكس - يمكن أن تؤدى هذه الأدلة فى نهاية المطاف إلى معارف سلبية تتعارض مع ما تعطيه أنوار الكشف الإلهى ، ويضرب ابن عربى مثالا لذلك نظر القُوى العقلية فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، مشيرا بوجه خاص إلى موقف النُظّار فى مسألة : وصف الله تعالى باليد وبالقدم وما إليهما من الوجه والعين والجنب ، فإن هؤلاء قد منعوا من إطلاق هذه الصفات على الله تعالى إطلاقا حقيقيا ،وقرروا من وجهة نظر عقلية صرفة ، أن وصف الله تعالى بها يقدح فى تنزيهه ويؤدى إلى تشبيهه بمخلوقاته ، ولهذا المحذور العقلى يقولون بإطلاقها على الذات على سبيل المجاز فقط ، أما صاحب الكشف فإنه يشاهد فيما يقول ابن عربى :« يمين الحق ويده ويديه والعين والأعين المنسوبة إليه والقدم والوجه » ، ويعرف بكشفه المباشر كيف يمكن أن تكون هذه الصفات صفات إلهية ، برغم كل ما يحيله العقل فى هذه المسألة ، وفى علم صاحب الكشف لايتنافى التشبيه مع التنزيه [٤٦]، بل يصطلحان ويأتلف كل منهما مع الآخر ، وهذا المنهج أو المعرفة التركيبية التى يتفرد بها صاحب الكشف هى - وحدها - ما يتفق مع « القواعد » المناسبة للسلوك ، وهى المطلوبة هنا فى السير إلى الحضرة الإلهية .

وما قلناه لايتعلق إلا بمعنى واحد من المعانى العديدة الممكنة لكلمة « وجوه » التى يستعملها ابن عربى عن قصد - فى أكثر الأحيان - استعمال الألفاظ المتضادة تقريبا ؛ فالوجوه قد تُطلق ويُراد منها « وجوه الله » ، وقد تطلق ويراد بها الصور - الظاهرة أو الباطنة - للعالم الحسى ، كما تطلق ويراد بها وجوه التأمل المختلفة ، وهذه الاستعمالات - على ما بينها من اختلاف - ترتبط فيما بينها بمناسبات لاتخطئها العين ، وكذلك الكمال الإلهى الذى لايهتدى إليه أى عقل ، يطلق على كمال الله تعالى كما يطلق على كل شيء ، ولكن من حيث

ظهوره الكامل ، أى ظهور الحقيقة الإلهية نفسها ،ونلمح هنا- فى فكرة ابن عربى هذه - إشارة خاطفة إلى قضية أخرى يبحثها بصورة مفصلة فى موضع آخر ، يبين فيه أن نقص الكائنات عنصر ضرورى للكمال الكلى (٤٧)، وهنا يلجأ شارح رسالة الأنوار إلى صورتين يوضح بهما هذا المفهوم ، فيقول : « ألا ترى إلى القمر كيف هو بدر دائما ومحاق دائما ، وهما وجه الظاهر والباطن ، وإنما يزيد وينقص بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى ذاته ، ولما كانت ذاته متحركة حركة دورية وضعية ظهرت الزيادة والنقصان فيهما بالنسبة إلينا ، فبقدر ماينقص من النور من وجهه البدرىّ يزيد فى الوجه الآخر ، وبقدر ما يزيد فيه ينقص منه من الطرف الآخر ، ويقوم مقام ما نقص الوجه البدرىّ ، هذا لاشك فيه عند من فكّر فى خلق السموات والأرض ، فكلما [illegible] من وجهه الظاهر ، أعنى الوجه البدرى ، أخذه الوجه الباطن ، أعنى الوجه المحروق ،على ميزان مخصوص لا ينخرم أصلا ، وهكذا الليل والنهار ، وهما الظاهر والباطن ، فبقدر ما ينقص من الليل يزداد فى النهار ، وبقدر ما ينقص فى النهار يزداد فى الليل على نسبة واحدة لاتنخرم أبدا ، واليوم الذى هو مجموع الليل والنهار ، ما زاد ولا نقص » .

ونعود لرسالة الأنوار لنقول : إن تعبير ابن عربى الذى يقول فيه : « إن الطرق كلها مستديرة » تعبير غامض وملغز ، لكنه يبين المقصود منه فى باب من أبواب الفتوحات ، وهو يرمز للظهور بمحيط الدائرة ، فنقطة الابتداء فى الدائرة هى وجود « العقل الأول » ، أو« القلم » الذى هو أول المخلوقات ، ونقطة الانتهاء هى « الإنسان الكامل »؛ وهاتان النقطتان متصلتان (٤٨)، والطريق التى توصل من نقطة البداية إلى نقطة النهاية فى الخلق ﴿ أسفل سافلين ﴾ (التين : ٥) توصل أيضا من نقطة الانتهاء القصوى هذه إلى الموطن الأصلى ، (الذى يُرمز إليه أيضا بـ: ﴿ البلد الأمين ﴾ والذى ترنو إليه الأرواح وتحن وتشاق ، يقول شارح رسالة الأنوار : « فلو

خرجوا على خط مستقيم لم تكن له غاية يقصدونها ، فكانوا إذا صدروا عن الله تعالى لايعودون إليه أبدا » .

أما فيما يتعلق بعدم التناهى ، أو الأبد الإلهى الذى لا تكرار فيه[٤٩]، وإنما هو أمثال تحدث ، فإن المصير إلى الله فيها لايمكن أن يكون مجرد العود البسيط لما ذهب وانتهى ؛ فالكائنات لاتعود القهقرى ، ولاتقفل راجعة على ذات الخطوات التى جاءت بها ، وإنما ترجع بها « استدارة » الخلاء الروحانى وهى تتحرك فيه صوب النقطة التى بدأت منها السير .

ثم يواصل السالك رحلته من السماء الثانية - التى يُكشف له فيها ضمن ما يُكشف عن كيفية « تولد التكوينات بين عالم الأرواح والأجسام ، وسبب ذلك التولد » - إلى السماء الثالثة ، وهى « عالم التصوير والتحسين والجمال ، ومن هذه الحضرة يكون الإمداد للشعراء، ومن التى قبلها [السماء الثانية) يكون الإمداد للخطباء » ، وفى هذه السماء كوكب الزهرة ، فيها يوسف - عليه السلام - ، وهاهنا إشارة مزدوجة إلى الجمال ؛ وذلك لما يمثله يوسف - عليه السلام - من كمال الصورة الإنسانية ، سواء فى التراث القديم ، أو فى النصوص القرآنية التى تقصها علينا السورة المسماة باسمه ، وهى سورة يوسف ، وطبقا لما يقوله ابن عربى فى الباب ١٦٧ من الفتوحات (وسنحيل إليه فيما تبقى من كتابنا هذا برمز : الفتوحات ١ ، كما نحيل إلى الباب : ٣٦٧ من الفتوحات أيضا برمز : الفتوحات ب) ، يفيض من هذه السماء نظام العناصر الأربعة والأمزجة الأربعة التى يتركب منها العالم الحسى ، أو كما يقول ابن عربى « ترتيب الأركان التى تحت مقعر فلك القمر » ، وهنا فى هذه السماء نجد صاحب النظر مغموما ؛ لأنه لم يتلق علما جديدا غير ما تلقاه من قبل من علم تسخير الكواكب ، مما يتفق مع هذه المرحلة من مراحل السماوات ، بينما يتلقى صاحبه التابع من يوسف - عليه السلام - ما خصّه الله به من

العلوم المتعلقة بصور التمثيل والخيال ، والتى استخرج رموزها من « الأرض التى خلقها الله من بقية طينة آدم - عليه السلام - » [٥٠]؛ فقد كان يوسف - عليه السلام - فيما يقول ابن عربى : « من الأئمة فى علم التعبير » .

« فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن مراتب القطبية ، وكل ما شاهدته قبل فهو من عالم اليسار ، وهذا الموضوع هو القلب ، فإذا تجلى لك هذا العالم علمت الانعكاسات [أى انعكاسات الكمالات الإلهية] ودوام الدائمات ، وخلود الخوالد ، وسريان الوجود فيها ، وأُعطيت الحكم الإلهية ،والقدرة على حفظها ، والأمانة على تبليغها إلى أهلها ، وأُعطيت الرموز والإجمال ، فالوهبَ على الستر والكشف » .

ثم يعرج السالك - بروحه - إلى السماء الرابعة ، وهى السماء الوسطى ، أو قلب السماوات كلها - كما يقول ابن عربى - ولذا فهى موطن الشمس ، وفيها من الأنبياء إدريس - عليه السلام - الذى هو قطب الكون [٥١]، ومن حضرة إدريس يتلقى تابع الأنبياء علم تقليب الأمور ، [أى الاختلافات اللامتناهية ، والفيوضات المتجددة أبد] ويرى « غشيان الليل النهار والنهار الليل ، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكرا وقتا وأنثى وقتا ، وسر النكاح والالتحام بينهما وما يتولد منهما » (والنهار والليل فى نص ابن عربى هذا رمزان - بالتبادل - للظاهر والباطن) ويرى كذلك « الفرق بين أولاد النهار (وهم الذين تظهر عليهم الكمالات الروحانية) وأولاد الليل » وهم الملامية الذين يدارون ولايتهم ويخفونها عن أنظار الناس .

ويذكر ابن عربى فى حديثه عن تجربته الخاصة فى معراجه الروحانى (الفتوحات ب) أنه سلّم فى السماء الرابعة على إدريس، وأنه - عليه السلام - رحب به قائلا : « أهلاً بالوارث المحمدى » ، مما يتضمن اعترافا من القطب

الأعظم بمرتبة ابن عربى كختم للولاية المحمدية ، ثم ينشأ بينهما بعد ذلك حوار ، قال فيه إدريس - عليه السلام - : « إن الله عند قول كل قائل » ، وهذا القول يؤسس أصلا من الأصول الكبرى فى تصوف ابن عربى ؛ فعنده أن كل إدراك ،عقلى أو حسى ، وسواء عرفه المدرك أو جهله ، فإنه فى واقع الأمر إدراك لمظهر من مظاهر الحقيقة الإلهية إذ الأشياء ليست إلا منحالّ أو مظاهر للتجليات، وإذن فليس ثمة خطأ، وإن كان ، فهو بالمعنى الإضافى ، أو كما قال إدريس- عليه السلا - فى حديثه لابن عربى : «الخطأ أمر إضافى» . ويترتب على ذلك - فيما يقول الشيخ الأكبر - أن يكون كل إثبات بالنسبة له تعالى صوابا ، بالنظر لما يتضمنه من إثبات ، خطأ بالنظر لما يتضمنه من نفى وسلب (٥٢) .

ثم يقص ابن عربى على إدريس - عليه السلام - رؤيا منامية رآها من قبل ورأى فيها شخصا فى الطواف سمّى له نفسه ، وأخبره أنه من أجداده ، وأنه ينتمى إلى عصر سحيق من العصور التاريخية القديمة (٥٣)، وهنا يسأل ابن عربى إدريس - عليه السلام - « فهل كان قبل الدنيا دار غيرها ؟ قال : دار الوجود واحدة ، والدار ما كانت دنيا إلا بكم ، والآخرة ماتميزت عنها إلا بكم » ، وإذن فحقائق الجنة موجودة الآن ،وظاهرة لمن يعرف كيف يدركها وكيف يراها .

« فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن عالم الحمية والغضب ومنشأ الخلاف الظاهر فى العالم ، واختلاف الصور وغير ذلك » .

وهذه هى السماء الخامسة فى معراج ابن عربى ، وهى سماء المريخ أو الأحمر ، أو النحس الأصفر . وهى فيما يقول ابن عربى (الفتوحات ١) ، سماءُ الهيبة والخوف والشدة والبأس ، وباختصار كل مظاهر الجبروت

والكبرياء الإلهيين ومن هذه السماء يلتمس السالك ما يلزمه ويُضطر إليه من القوى الإلهية التى تعينه على مقاومة أعداء الظاهر والباطن ، والحوار هنا مع هارون - عليه السلام - نبى هذه السماء ، ويتعلق الحوار هذه المرة بمسألة من أكثر المسائل نقدا ورفضا فى تصوف ابن عربى ، وهى مسألة مصير فرعون بعد غرقه ، فقد ذهب ابن عربى - انطلاقا من فهمه الخاص به لظاهر الآيات - إلى أن إيمان فرعون الذى اضطُر إليه فى الرمق الأخير من حياته يُنجيه من الخلود فى النار ؛ لأن « رحمة الله أوسع من حيث ألا يقبل إيمان المضطر » (٥٤)، ويرى ابن عربى أن الكبرياء ليس إلا حجابا للرحمة ، وهذا ما قد يُفهم ضمنا من الحكمة التى يؤكدها هارون - عليه السلام - للولىّ التابع للنبى ، حيث أمره « أن يجعل ما تقتضيه سماؤه من سفك الدماء فى القرابين والأضاحى ليلحق الحيوان بدرجة الأناسىّ ؛ إذ كان لها الكمال فى الإماتة » . وحقا إنها الكيمياء المؤلمة ، لكنها الكيمياء التى لامهرب منها للارتفاع بالمخلوقات الدنيا إلى مستوى مرتبة الإنسان الكامل ، ومشاركته فى قسمته ومصيره .

ويتابع ابن عربى حديثه عن تجربته الروحية هذه (الفتوحات ب) ، فيسرد لنا مزيدا من الحوار ، جرى أولا مع النبى يحيى الذى رآه من قبل فى السماء الثانية مع عيسى ، وهاهو يراه هنا كرة أخرى قريبا من هارون - عليهم السلام - فيبتدره ابن عربى بسؤاله « ما رأيتك فى طريقى ؟ فهل ثم طريق أخرى ؟ » فيجيبه يحيى : « لكل شخص طريق لايسلك عليها إلا هو » ، أى أن كل كائن هو فى حقيقة الأمر فرد ، وأن نسبته إلى الله نسبة مفردة أيضا ، ثم يجرى الحوار بعد ذلك مع هارون ، الذى رحب بابن عربى بوصفه وارثا محمديا ، تماما مثل مافعل إدريس من قبل ، وفى هذا الحوار يؤكد هارون - عليه السلام - حقيقة وجود العالم الذى ينفيه بعض الأولياء ممن يقولون إنهم

لايرون إلا الله تعالى ، وأنه لايبقى للعالم عندهم مـا يلتفتون إليه ، وهنا ينقل ابن عربى أن هارون - عليه السلام - قال له : « صدقوا ، فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم ولكن انظر ! هل زال من العالم مازال عندهم ؟ قلت : لا . قال : فنَقَصهم من العلم بما هو الأمر عليه ما فاتهم . . فإن العالَم كله هو عين تجلى الحق لمن عرف الحق ، فـأين تذهبون ؟ » هذا وقد كشـفنا فى دراسة أخرى - تستند إلى هذا النص [٥٥] - عن التناقض التام والتعارض الجذرى بين مذهب ابن عربى فـى هذه المسألة وبين مذهب الوحدة المطلقـة فى مدرسة ابن سبعين ، شيخ هذه المدرسة ، وزعيمها البارز .

ثم يأخذ السالك سمته - بعد ذلك - نحـو السماء السادسة ، وهى سماء « البرجيس » ، أو المشترى ، وفيها من الأنبياء : موسى - عليه السلام - :

« فإن لـم تقـف مع هذا ، رُفـع لك عن عالَم الحب والـغيرة ، وكـشف الحق على أتم وجوهه ، والآراء السليـمة والمذاهب المستقيـمة والشرائع المنزلة ، وترى عالَمـا قد زيّنه الله من المعـارف القدسـية بأحـسن زينة ، وما من مـقام يُكشف لك عنه إلا وهو يقابلك بالتعزيز والتـوقير والتعظيم ، ويُعرب لك عن مقامه ومرتبته من الحضرة الإلهية ، ويعشقك بذاته » .

هاهنا ، وفى هذا المسـتوى من المعـراج الروحى ، يلتـقى السالك التـابع لطريق الأنبياء - والذى أدار ظهره من قـبل لطريق التأمل الفلسفى - بموسى - عليه السـلام - ليفيد منه اثنى عـشر ألف علم من العلوم الإلهيـة ، فى إشارة واضحة لابن عربى إلـى الحقيقة القرآنية فى تاريـخ موسى (البقرة : ٦٠) ، ونعنى بها انفـجار اثنتـى عـشرة عينا من الحَـجَـر ، بعدد قبـائل بنى إسرائيل الاثنتـى عشـرة ، أو - بكـلام آخـر - بعـدد مظـاهر الـولاية المـوسوية [٥٦] (الفتوحات ١) . ويقول ابن عربى : إن التـابع يفيد كذلك من موسى - عليه

السلام - علـما آخر ، يعلم بمـقتضـاه « أن التجلى الإلهى إنما يقـع فى صور الاعتقادات وفى الحـاجات » . وهنا أيضا إشارة إلى الآيتين الكريمتين : ٢٩ - ٣٠ من سـورة القصص الواردتين فى شأن مـوسى وسيره مع أهله ورؤيته النار ، والبقـعـة المـباركة والشجـرة والمناجاة . والدرس المقصـود هنا هو أن موسى - عليه السـلام - سمع كلام الله بينما كـان يلتمس « النار » لأهله ، وأنه نـودى مـن الشجـرة المحتـرقة أيـضا ، يـقـول ابن عربى : « ثـم ذكر [مـوسى] له [للتابع] طلبه النار لأهله، فما تجلى له إلا فيها،[٥٧]، إذ كانت عين حاجته، فلا يُرى إلا فى الافتـقار » ، وهكذا فى كل مرة نتصـور افتقارنا لحـاجة ما - مادية أو روحـية- فإن تصورنا هذا - فـيما يرى ابن عـربى - هو عين تصورنا للافتقار إلى الله سواء علينا أوعينا ذلك أم غفلنا عنه ، « فكل حاجة هى نفسها حاجة لله تعالى »[٥٨]،حتى إن من يحب شيئا لجماله فإنه فى الحقيقة إنما يحب الجمـال الإلهى فى هذا الشىء ، غيـر أنه لايعرف من هذا الجـمال الإلهى إلا بقدر ما تضمنه هذا الشىء المحبوب ،وواضح هنا أن كلمة « الاعتقادات » فى لغة ابن عربى تُغَطّى - بصـورة أفضل بكثير من التـعبيرات الأخـرى - بيـان معـنى « الإيمان » ، وتمتـد لتشـمل كل ما نريد التـعبـير عنه من تـصورات مـحدودة لحـاجاتنا المادية والمـعنوية ، وهكذا تحصـل التجليـات فى صـور رغبـاتنا وفى حاجاتنا - المادية أو الروحية - أنفسها .

ومن نبىّ السمـاء السادسة يتلقى السالك - ضـمن مايتلقاه - علم كيـفية خلع الصـور من الجواهر ، وإلبـاس الجـواهر صورا أخـرى ، دون أن تنقلب أعيانها وحقائقها ، ومثال ذلك عصا موسى - عليه السلام - التى اتخذت مرة صورة العصا ، ومرة أخـرى صورة الحية ، مع بقاء حقيقة العـصا ثابتة لاتتبدل ولاتتغـير بتغـيير الصـور المتعاورة عليـها ، وإذا أُمدّ الولى بهـذا العلم فإنه لن ينخـدع - بعـدئذ - بالعالَم فـى صور مظـاهره ، بل سرعان ما ينفذ إلى « وحدة

الوجـود » وراء كثرة الموجودات « فقل إله ، وقل أنا ، وقل أنت ، وقل هو ، والكل فى حضرة الضـمائر ما برح وما زال ؛ فاخـتلفت النِّسب ، وهنا بحور طامية لاقعر لها ولا ساحل » .

وتقـع مـسألة : « رؤيــة الله » تعـالـــى فى قلب ما دار من حوار بين ابـن عربى وموسـى - عليه السلام - فى هذه الرحلة الروحية . الفـتوحات ب) (٥٩)، وهى مسألة مشــهـورة ومعروفة ، وردت فى قوله تعالى : ﴿ ولما جـاء موسى لميقاتنا وكلمه ربـه قـال رب أرنـــى أنظـر إليك قال لن ترانى ولكن انـظـر إلى الجبل فإن اســتقر مكانه فسوف ترانى ﴾ (الأعراف : ١٤٣) . يقـول ابن عـربى : « فقـلت له : إن الله اصطفـاك على الناس برسالاته وبكلامـه ، وأنت سألت الرؤية ، ورسول الله ﷺ يقول : إن أحدكم لايـرى ربه حتى يموت ؟ فقال : وكذلك كان لما سألتـه الرؤية أجابنى ، فخررت صعقـا ، فرأيته - تعالى - فى صعقـتى . قلت : موتا ؟ قال : موتًا » ثم بيّن له مـوسى أنه لن يكون - بعد صعقة الموت هذه - من بين مَن يُصعق فى نفخة إسرافيل فى الصور يوم القيامة ، لأن من يعرف طعم الموت الروحى لايلبث أن يشارك - بعـد ذلك - فى الحياة الأبدية للخاصة من أهل الله تعالى ، فمـثل هؤلاء مات موتهم ، تماما مثل ما يموت موت الخلائق كلها ، بعد دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ؛ حيث يُؤتَى بالموت فى صورة كـبش يذبحه نبىّ الله يحيى عليه الســلام ، ومرة أخرى يبدو لنا هذا التناغم بين ما يقـره مذهب أهل التصوف ، وما تقرره السـمعيات فى مســائل البعث والمعـاد ، وكأن الوحى فى هذه المســائل - بالمعنى الحقـيقى لكلمة الوحى - فـتح (أو : نور) لاحق ، وكأن فتح الولـى هنا تأييد لوحى سابق . . ويتواصل الحوار بعد ذلك ، فيسأل ابن عربى موسى - عليه السلام - « أليس حقا أنك لما طـلبت رؤيته مُنعت من الرؤية ؟ » ويجيبـه موسى - عليه السلام - « كنت أراه وماكنـت أعلم أنه هو » ، ويُـؤخذ من هــذا الكــلام أن

الفـرق بين رؤية العـارف ورؤية غـيـره لايعود إلـى « المرئى » الذى يـراه كـل منهما ، بل الـذى يميز العارف عن غيره هو وعى العارف ومعرفته بمن يراه .

وبعد هذا العالَم - عالم السماء السادسة - أو عالم الحب والغيرة ، الذى دفع بموسى - عليه السـلام - إلى تحطيم العجل المصنوع من الذهب ، والذى اتخذ منه بنو إسـرائيل إلها معـبودا (البقـرة : ٥١ - ٩٢ ، والنساء: ١٥٣ ، والأعـراف : ١٤٨ - ١٥٢ ، وطه : ٨٥ - ٩٧) - يصل الولى إلى السمـاء السابعة (سـماء كيوان ، أو زحل) ، وهى سماء : الوقـار والسكينة والثبات والمكر الإلهى ، وهاهنا يتـلقى الملكُ الموكـــل بهذه السـماء صاحـــبَ النظر (الفـيلسوف) ويُنزله فى بيت مظـلم ، وهذا البيت رمـز لنفس الفيلـسوف ، ويعبارة الشيخ الأكبر : « وتلَـقّى صاحبَ النظر . . . فأنزله فى بيت مظلم قفر مـوحش ، وقال له : هذا بيت أخيك ، يعنى نفسه ، فكن به حتى آتيك » ، (الفتوحات ا) ، أمـا الولى أو التابع المحمدى فيـتلقاه إبراهيم الخليل - عليه السلام - ويجده الولىُّ - مثل ما وجـده النبى ﷺ فى قصة الإسراء - مسندا ظهره إلى البيت المعمور ، وهو البيت الـذى إليه ينتهى صعود الملائكة ، حيث ورد أنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لايعودون إليـه إلى يوم القيامة ، كـما ورد أن هــذا البـيت بحـذاء الكــعبة ، لو سقط منه حـجر لسقط عليها [٦٠]، فيـقول إبراهيم - عليـه السلام - للتابع المحـمدى : « اجعل قـلبك مثل هذا البيت المعمور بحضورك مع الحق فى كل حال » .

وفى هذه السـماء - كمـا فى السمـاوات السابقـة - يدرك كل من هذين الشخصين : الولى والفـيلسوف من الروحانيات العليـا ومن تسبيح الملأ الأعلى بقدر ما عندهمـا من طهارة النفس وتحررها من سجن الطبيـعة ، لكن ، بينما يُدعى التابع للمضىّ قدما ، والدخول فى البيت المعمور ، [٦١]، يدرك الفيلسوف أن معراجـه قد بلغ نهايته ، وأن عليـه أن يتوقف وينتظر صاحـبه ، وبرغم ما

يوجد من وجوه شبه أو مقارنة بين هاتين الشخصيتين ، مما قد يُظن معه أنهما صاحبان أو أخوان ، فإنهما ليسا كذلك ؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - يقول للتابع بعد أن عرف منه هوية صاحبه الفيلسوف : « لاتصاحب إلا من هو أخوك من الرضاعة » فى إشارة إلى أن لبن الرضاع هو الشراب المشترك بين هؤلاء الإخوة ، والمقصود به هنا الاتحاد فى مشرب العلم ومصدره ، وهنا ينقطع ظهر الفيلسوف « صاحب النظر » ، ويعلن عن إسلامه وإذعانه لما أذعن له صاحبه الولى ، ويقول « أُسلم وأدخل تحت حكم مادخل فيه صاحبى» فيقال له « ليس هذا موضع قبول الإسلام ، إذا رجعت إلى موطنك الذى منه جئت أنت وصاحبك ، فهناك إذا أسلمت وآمنت واتبعت سبيل من أناب إلى الله . . . قُبلت كما قُبل صاحبك » ، ومع ما تتميز به هذه السماء كما رأينا من قبل - فى رسالة الأنوار - من أوصاف السكينة والثبات ، فهى - أيضا - سماء المكر الإلهى ، أو لنقل : سماء الاستدراج[٦٢]، وهاهنا نوع من التضارب بين معنى الثبات والسكينة ، ومعنى المكر والاستدراج ، لكنه تضارب شكلى وظاهرى فقط ؛ فالثبات يغلق ما انفتح ، ويحصر ما لايتناهى ، والثبات ليس إلا انخداعا مهلكا ، وهو أقصى مراتب الاختبار ، وأقتلها وأشدها هلاكا وطريق التصفية الروحية لامفر فيه من مكابدة « الحيرة » التى تنشأ من ديمومة التجليات وورودها ورودا لايتوقف ولاينقطع ، وما يحمله كل تجل منها من علوم متجددة ومترقية ، بحيث يكون العلم اللاحق أرقى وأعلى من العلم السابق[٦٣]، ومن هنا تأتى الخطوة القادمة فى معراج الولى خطوة متسقة مع ما مضى من خطوات سابقة .

« فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن عالم الحيرة والقصور والعجز ، وخزائن الأعمال ، وهم عليون » .

بهذه الخطوة يصل السالك إلى سدرة المنتهى ، وهى المكان الذى توقف فيه

جبـريل - ملك الوحى- فى حادثة المعـراج ،وتركه فيـه النبى ﷺ ليواصل معراجه النبوى بمفرده ، وسدرة المنتـهى هى أيضا المنتهى الأخير الذى ترفع إليه الأعمـال الصالحـة للعبـاد ، والتى تصعد بـها الملائكة إلى السـماء كل يوم ، ويقول ابن عربى (الفتـوحات ١) : إن الولى التابع يرى نهرا كبيـرا يتفجر من سدرة المنتـهى ، وتتفـجر منه أنهـار كبار ثـلاثة ، وتنبعث منه جـداول عديدة لاحصر لها ، فلمـا سأل عنها عرف أنها أمثلة ضُـربت له ؛ فالنهر الأعظم هو القرآن ، والأنهـار الكبار الثلاثة أمثلة لـلكتب الثلاثة المقدسة التـوراة والإنجيل والزبور ، وهذه الجداول الصغيرة أمثلة للصحف المنزلة على الأنبياء ، أى أمثلة للصور الصـغرى من الوحى الإلهى المنزل على الأنبيـاء والرسل ، ومن يشرب من أى مصدر من هذه المصادر فـهو وارث للنبى صاحب المصدر ، وتابع له ، وبعبـارة ابن عربى : « فـمن شرب من أى نهر كـان ، أو أى جدول فـهو لمن شرب منه وارث ، وكلٌّ حق ، فإنه كلام الله تعالى ، والعلماء ورثة الأنبياء بما شربوا من الأنهار والجداول » ، ولما كان القرآن هو النهر الأعظم فإنه قد اشتمل على كل مـا اشتـملت عليه المصـادر الأخرى ، ولذا يرث مَن شـرب منه كل مواريث الأنبياء الآخـرين ، « فاشرع فى نهر القرآن تفز بكل سـبيل للسعادة ، فإنه نهـر محـمد ﷺ الذى صحت له النبـوة وآدم بين الماء والطين ، وأُوتى جـوامع الكـلم ، وبـعث عـامـة ، ونُسـخت به فـروع الحكام ، ولم يُنسخ له حكم بغيره » .

وحين نمعن النظر قليلا فـى الباب ٣٦٧ من الفتوحـات ، نجد أن الوصف المفـصل للمـعـراج الروحى (وهـذا الوصف مـتـواصل فى البـاب ١٦٧ من الفتوحات ، وفى كتاب الإسراء أيضا) ينتـهى بكلام تسوده نغمة من الافتخار وذكر الخصـوصيات ، فهـا هـو ابـن عـربى يرى سدرة المنتهـى وقد غشيـتها الأنوار من كل جوانبها ، حتى صار هو نفسه نورا ، « فقلت : إلهى ! الآيات

شتّات ، فأنزل عليّ [٦٤] ﴿ قل آمنا بالله وما أُنزل علينا وما أُنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وماأُوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لانفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾ (آل عمران : ٨٤) ، فأعطانى فى هذه الآية كل الآيات ، وقرّب عليّ الأمر وجعلها لى مفتاح كل علم » ، ويفسر ابن عربى هذا الاتصال الإلهى بأنه بُشرى له بأنه محمدى المقام ، ثم يقول « فحصلت فى هذا الإسراء معانى الأسماء كلها ، فرأيتها ترجع إلى مسمّى واحد ، وعين واحدة ، فكان ذلك المسمّى مشهودى ، وتلك العين وجودى ، فما كانت رحلتى إلا فيّ ، ودلالتى إلا عليّ ، ومن هنا علمت أنى عبد محض مافيّ من الربوبية شيء أصلا » ، ونقول : إن هذه السطور القليلة من كلام ابن عربى تختصر كل ما يمكن أن يشتمل عليه معراج الولى من أسرار ؛ فالعوالم التى يعاينها الولى - فى هذا المعراج - إنما هى عوالم ذاته الباطنة ، والأنبياء الذين يلتقى بهم هم أنبياء كيانه الباطنى ، وفى هذا المعراج يصعد الولى من سماء إلى سماء ، صوب قمة قصوى تنكشف له فيها حقيقة عدمه ومحوه فى مرتبة الوجود انكشافا تاما ، ويُكشف له فيها عن معنى الأبد ومعنى البقاء الإلهى[٦٥] .

وإذا كان ابن عربى - وهو يقص علينا تجربته الذاتية فى المعراج الروحي - قد اختصر المراحل الأخيرة من هذا المعراج فى عبارات قليلة[٦٦]، فإنه يطالعنا فى رسالة الأنوار بوصف مختصر أيضا للمراحل القصوى من معراج الولى ، وإن كان وصفه هنا يتميز بأنه أكثر وضوحا من ذى قبل ، لكننا نلاحظ أنه فى رسالة الأنوار يتبع طريقا معاكسا لما انتهجه من قبل فى الفتوحات ، فالوصف هاهنا وصف تنازلى عبر درجات وجودية ، مُرتّبَة طبقا لترتيب ابن عربى لدرجات الوجود فى علم الكونيات ؛ وذلك لأن المعراج هنا عبارة عن فقد تدريجى لوجود الولى[٦٧]، وسدرة المنتهى تقع فى أعلى نقطة من عالم الكون

والفساد أو عالم الشهادة الذى يوجَد فيه الفلك المكوكب ، وإذن فعلى السالك أن يقطع فلك الكواكب الثابتة ، ثم السماء التى لانجوم لها (وهى الفلك الأطلس) ، وهذان الفلكان من عالم الخلق ، ويشكلان جزءا منه ، كما يشكل الكرسى والعرش جزءا من عالم الخلق كذلك ، ثم يعود السالك فيصعد كرة أخرى فى عالم الأمر ، وهو المسمى - فى الترتيب التصاعدى - « الجوهر المظلم الكل »[٦٨]، ثم عالم الطبائع وهو العالم المشتمل - بالقوة - على الصورة الحسية ، ثم اللوح المحفوظ أو النفس الكلية ، وأخيرا القلم ، وهو ما يرمز فى نفس الوقت إلى العقل الأول أو الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل ، وبعد ما يفارق السالك عالم الأمر ، يدخل فيما يسمى بالعماء ، وهو « النفَس الرحمانى » ، وهنا يصل السالك إلى الحضرة الإلهية [٦٩] .

والجزء الأدنى من سماء فلك الثوابت هو سقف جهنم ، أما الجزء الأعلى من هذه السماء فهو « أرض الجنة » ، وهذا التقسيم الجغرافى - فيما يقول ابن عربى - هو الذى يُحدد الصورة التى تُكشف للولى فى مرحلة لاحقة بعد اجتيازه مرحلة سدرة المنتهى .

« فإن لم تقف مع هذا رُفع لك (عالَم) الجنان ومراتب درجاته ، وتداخل بعضه فى بعض وتفاضل نعيمه ، وأنت واقف على طريق ضيقة ، ثم أُشرف بك على جهنم ومراتب دركاتها،[٧٠]، (. .) فإن لم تقف مع هذا رُفع لك عن أرواح مستهْلَكة فى مشهد من مشاهده ، هم فيه حيارى سكارى ، قد غلبهم سلطان الوجد [٧١]، فدعاك حالهم (. . .) فإن لم تقف لدعوته رُفع لك نور لاترى فيه غيرك ، فيأخذك فيه وَجد عظيم ، وهيمان شديد ، وتجد فيه من اللذة بالله مالم تكن تعرفها قبل ذلك (. . .) فإن لم تقف رُفع لك سرير الرحمانية وكل شىء عليه ، فإذا نظرت فى كل شىء فسترى جميع

ما اطلعت عليه فيه وزائدا على ذلـك ، ولايبقى علم ولاعين إلا وتشاهده فيه ، فاطلب حقيـقتك ، فإذا وقفت على حقيقتك فـيه عرفت أين غايتك ومنزلتك ومنتـهى رتبـتك ، وأى اسم هو ربـك ، وأين حظك من المعـرفـة والولاية ، وصورة خصوصيتك » .

لقد عرض ابن عربى من قبل للقضـايا الأخروية (السمعيات) فى أبواب عديدة من الفتوحات ، واشتمل بعضها على وصف بيانى لموقع الجنة والنار من خلال رسوم وأشكال توضيحية ، وليس من همنا هنا أن نلخص المعطيات التى يمكن تلخيـصها من هذه الأبواب العديدة ، لكننا نكتـفى من بين هذه المعطيات بالوقوف عند مفـهومين يلقيان الضوء على طبـيعة التجربة الروحـية التى يعيش فيها السالك فى هذه المرحلة من مـراحل المعراج الروحانى ، يقول ابن عربى : « واعلم ياأخى ! تولاك الله برحـمتـه ، أن الجنة التى يصل إليهـا مَن هو من أهلها فى الآخرة هى مشهودة اليوم لك (. . .) فـأنت فيها تتقلب على الحَال التى أنت عليها ، ولا تعلم أنك فيها »[٧٢]، وقد نبه الشرع على ذلك - فيما يقول ابن عـربى - فى الحديث الشـريف ، « مابين قـبرى ومنبـرى روضة من رياض الجنة »[٧٣]، فهـذه الروضة من الجنة يؤمن بهـا المؤمن العادىّ ويتـقلدها إيمانا واعتقـادا ، بينما يراها أهل الكشف على حقيقتـها روضة من رياض الجنة قائمـة بالفعل هناك ينظرون إليـها كلما وقـعت أبصارهم على هذه البقـعة من المســجد النبـوى الشـريف . والمعراج هنا هو نوع تألّـه ، تنكشف به فى نظرة الولى حقيقة ما من الحـقائق التى لاتكف عن الانكشاف والظهور لأعين الناس جميـعا ، غير أن الأعم الأغلب منهم لايرونهـا فى هذا العالم ، اللهم إلا إذا عرفـوا كيف يموتون قبل أن يموتوا ، ومـا يقوله ابن عربـى عن جهنم فى باب آخر من الفتوحات[٧٤] ، يؤكد على أن الفرق بين الولى وغيره يكمن فى الكيفية التى ينظر بها كل منهما إلى الأشياء ؛ فـجهنم - فيما يرى ابن عربى - خُلقت من حقيقة أساسية نجد تفسيرها فى الحديث القدسى :

« إن الله عز وجل يقـول يوم القيامة : يابن آدم ! مـرضت فلم تعدنى . قال : يارب ! كيف أعـودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علـمت أن عبدى فلانا مـرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عُـدته لوجدتنى عنده ؟ يابن آدم ! استطعمتك فلم تطعمنـى . قال : يارب ! وكيف أطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أنه اسـتطعمك عبدى فلان فلم تطعـمه ؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندى ؟ يابن آدم ! استسقيتك فلم تسقنى . قال : يارب ! كيف أسقيك وأنت رب العـالمين ؟ قال :استسقاك عبدى فـلان فلم تسقه ، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندى »[٧٥].

وإذن فجهنم ليست إلا هذا « العمى » الذى يحول بين العبد وبين أن يرى الله فى كل الوجود والصور ، ويحجبه عن إدراك وجـوده تعالى فى كل شىء ، وكل كـائن ، وكل مـكان ، وكل لحظة ،وهذا الـعـمى عند من ينـظر إلى التجليـات من غيـر أن يراها ، هو الأصل فى اقتراف المعـاصى ، بل هو عين العقـاب فى اقترافهـا ، ولاينجو من ذلك إلامن يعرف حقـيقته الخـاصة به ، وعينه الثابتـة ، أى من يعرف أنه هو نفسه تجلٍّ من تجليات الأسمـاء الإلهية ، وأنه محل أو مظهر[٧٦] لذلك التجلى ، وأنه على قدر صـفاء قلبه ونقائه يكون انكشاف الأشياء وتجليها له .

وفى هذه المرحلة من السفر الروحانى يبلغ الولى مستوى اللوح المحفوظ ، وهو مرادف للنفس الكلـية فى مفردات ابن عـربى وفى هذا اللوح سطّر القلم كل ما كان وما سيكون ، وهناينتهى المعراج ويبلغ غايته ،

« فإن لم تقف معه رُفع لك عن أستـار كل شىء ومُعَلمه [القلم أو العقل الكلى] فعـاينت أثره ، وعرفت خـبره ، وشاهـدت انتكاسه[٧٧]، وتلقـيه ،

وتفصيل مجمله من المَلَك النونى »[٧٨]، « فإن لم تقف معه رُفع لك عن المحرك [للقلم] » ، وهو : يمين الله . وفى هذه المرحلة يعاين السالك عالَم أرواح الملائكة المهيمِّين ، أو الكروبيين ، فى تسمية أخرى تُطلق فى التراث الإسلامى على هذا النوع من الأرواح الملائكية ، والقلم واحد من هذا النوع أيضا ، وهؤلاء المهيمون الغارقون فى الجمال والجلال الإلهيين لايشعرون بشىء ، حتى إنهم ليجهلون هذا العالم الموجود ، أو أن الله خلق العالم . ونفس الشىء يقال على « الأفراد » ، وهى طبقة تماثل - فى النوع الإنسانى - طبقة المهيمين ، فهؤلاء الأفراد غارقون أيضا فى الجمال والجلال لايشعرون بشىء ، اللهم إلا إذا كُلّفوا أمراً يعود بهم إلى الخلق ، والقطب - كما سبق أن رأينا - مثَل من بين أمثلة أخرى لهؤلاء الأفراد .

فإذا استطاع الولى أن يقاوم رغبة التوقف عند كل مرحلة من مراحل السير ، التى لايكف ابن عربى عن التذكير بخطورته بشكل ثابت فى مفتتح كل فقرة من فقرات رسالة الأنوار - فإنه بذلك يبلغ مقام القربى ، والولاية المطلقة التى يختمها عيسى - عليه السلام - فى آخر الزمان ، والمرتبة الوحيدة التى تمتنع عليه ، منذ موت « ختم الولاية المحمدية » هى مرتبة المركز ، وهى رتبة مدخرة للورثة المحمديين ، أى الذين يرثونه ﷺ وراثة كاملة ، لكن معرفة الولى وشعوره بالقرب يستلزمان - أولا - شعوره بوجوده وكينونته هو ، فلا يزال هناك - بالنسبة للمخلوق - شعور بالذات وباستقلالها فى الوجود ، والقرب الحقيقى لايتم إلا بالفقد التام لكل ما سوى الله تعالى ، فليس ثمة من حقيقة إلا حقيقة واحدة ، هى حقيقة الوحدة الإلهية المطلقة .

« فإن لم تقف معه مُحيت ثم غُيِّبتَ ، ثم أفنيتَ ، ثم سُحقتَ ، ثم مُحقتَ ، حتى إذا انتهت فيك آثار الماحى وإخوانه [التغيب والإفناء والسحق والمحق] أُثبتَّ ثم أُحضرتَ ثم جُمِعْتَ » .

هاهنا يكتمل طرفا الحلقة ، وهاهنا تتم الولادة الثانية ، ويعود السالك ، وهو فى نهاية المعراج كيانا قاصرا على السر الإلهى السرمدى الذى أودعه الله فيه منذ بدأ الخليقة ، منذ نفخ من روحه فى طينة آدم [٧٩]، ثم يقول ابن عربى فى كتاب الإسراء : « فإذا رُفع لك سر السر ، واتصل الشفع بالوتر ، كان هو ، ولا أنت . . . فرأى نفسه بنفسه » [٨٠].

وإذا كان الوصول هو نقطة المنتهى فى السفر الروحى لقلوب الأولياء ، فإنه بالنسبة إلى الكاملين منهم ليس كذلك ، وإذا كانت كلمة « معراج » تطلق فى اللغة العربية على السُّلَّم ، فالمقصود به هنا هو السّلّم المزدوج ، المعَدّ للصعود وللنزول أيضا ، فإذا بلغ الولى قمة صعوده فلابد له من العودة نازلا على درج آخر مختلف عن الدرج الذى ارتقى عليه ، وإن كان موازيا له ومتسقا معه .

« ثم تُرد على مدرجتك ، فتعاين كل ما عاينته مختلفَ الصور ، حتى تُرد إلى عالم حسك ، المقيَّد ، الأرضى ، أو تُمسك حيث غُيِّبتَ » .

وإذن على الولى أن يشرع - من جديد - فى اختراق درجات الوجود الكلى ، وأن يعاين مرة ثانية - ولكن على نسق معاكس لنسق الصعود - ترتيب السماوات ، بحيث يرى كل ما رآه من قبل فى صعوده ، غير أن الأشياء التى رآها من قبل يراها الآن فى صور أخرى ؛ لأن ما رآه من قبل بعين نفسه ، يتأمله الآن بعين ربه ، وفى كل مرحلة يتوقف فيها الولى من مراحل نزوله يأخذ منها ما كان قد تركه منها من قبل فى صعوده ، من أجزاء نفسه ، وهذه الاستعادة المنتظمة التى يسترد بها الولى ما كان قد خلّفه وراء ظهره لاتُعد نكوصا عما هو فيه أو ارتدادا إلى حال سابق ؛ لأنه كما يمثل شارح الرسالة فى تصويره الأخّاذ « فأخذ يلبس الثياب التى خلعها مرة ثانية ، لكن

لاعلى الوجه الذى لبسها أول مرة ؛ لأنه لما خلعهـا ما رفعها عن نفسه إلا من أذيالها ،فصـارت ظواهرها بواطنها ، وبواطنها ظواهرها ، فلما لبـسها فى المرة الثانية لم يقبلها حتى تعود إلى حالها الأول ، بل لبسها كذلك » ، وهكذا فإن ما كان معوجـا يصبح مستقيـما ، وما كان مستتـرا يغدو ظاهرا ، هذا ويكتسب الولى فى عودته كل العناصر المقومة لوجوده ، والتى كان قد خلفها من قبل ، وأعادهـا إلى عوالمهـا الخاصة بـها ، غيـر أن هذه العناصـر قد تغـيرت الآن وتحولت تبعا لتحول الولى وانقلاب ذاته .

وينبغى أن نعلم أنه ليس كل ولى يُقـسم له الوصول لهذه المرتبـة القصوى التى يمثلهـا مقـام القربى ، ولا كل ولى يبلغ هذه المرتبـة يعود منهـا نازلا إلى الخلق ، لأن صور التـحقق الروحى تختلف من درجة إلى أخـرى فى درجات العودة اختلافا يتناسب بدقة مع اخـتلاف النماذج النبوية ، التى يمثلها وارثوهم من الأولياء ، وهذه السـمات أو القسمات المخـتلفة التى يرسمهـا ابن عربى - والتى تصف سفر قلوب الأولياء إلى الله تعالى - يؤكدها ابن عربى مرة أخرى فى النص التالى :

« وغاية كل سـالك مناسبة لـطريقة الذى عليه سلك ، فـمنهم من يناجىَ بلغته ، ومنهم من يناجَى بغير لغته ، وكل من نوجى بلغة أية لغة كانت ، فإنه وارث لنبى ذلك اللسان ، وهو الـذى تسمعه على ألـسنة أهل هذه الطريقة أن فلانا موسوى أو عيسوى أو إبراهيمى أو إدريسى » .

فهاهنا كل لغة تمثل صورة خاصة من صور الوحى الإلهى أو صور الإلهام الذى يتنزل من الله تعالى على قلوب عـباده ، والذى يحدد بدوره نسقـا معينا من المعرفة والعبـادة معا بيد أن هناك من الأولياء - وكمـا عرفنا من قبل - من يجمع فى إرثه بين أكثر من أنموذج نبوى واحد :

« ومنهم المناجَى بلغتين وثلاثة وأربعة فصاعدا ، والكامل من يناجَى بجميع اللغات وهو المحمدىّ خاصة » .

وهذا المحمدى الذى يناجَى بجميع اللغات ، والذى يوصف - تبعا لذلك - بالمفسِّر الوحيد للحقيقة الكلية فى جميع وجوهها وعلى اختلاف مظاهرها ، هذا الأنموذج المحمدى هو ابن عربى نفسه ، ونحن قد أشرنا من قبل - فى الفصل الخامس من هذا الكتاب - إلى كتابه العبادلة ، وهو من أعقد نصوص ابن عربى وأحفلها بالغموض والإلغاز ، وهذا الكتاب لم يُدرَّس حتى الآن فيما نعلم ، ولفظ عبادلة لفظ نادر الاستعمال ، وهو جمع غير قياسى لعبد الله ، وعلى طول هذا الكتاب الغريب تطالعنا عبارات ذات طابع ميتافيزيقى أو سلوكى روحانى ، تُنسب إلى حوالى مائة شخص يسميهم ابن عربى بأسماء غريبة لايُشك فى أنها أسماء رمزية ، وربما كان من العبث محاولة تحقيق هذه الأسماء وتطبيقها على شخصيات معروفة فى تاريخ التصوف ، لكننا نستطيع أن نقول - وكما توحى به الإشارات الواردة فى مقدمة هذا الكتاب - أن الصوت الذى يتحدث من وراء هذه الأقنعة المموهة هو صوت ابن عربى ، المترجَم فى هذا الكتاب ، فهو عبد الله ، الاسم الجامع لمراتب العلا ، وهو « ابن جامع عن أب مقيد ، ولذا كان الترجمان الجامع للألسنة » [٨١] .

« فما دام فى غايته فهو الواقف ، مالم يرجع ، فإن منهم المستهلك فى ذلك المقام كأبى عقال وغيره [٨٢]، وفيه يُقبض ويحشر .

« ومنهم المردود ، وهو أكمل من الواقف المستهلك ، بشرط أن يتماثلا فى المقام (. . .) إذ يعيش المردود النازل عن مقام المستهلك ، حتى يبلغ مرتبة المستهلك ، ويزيد عليه فى التدانى ، ويزيد عليه فى التدلى ، ويَفْضل عليه فى الترقى ، فيفضل عليه فى التلقى [٨٣]، وأما المردودون فهم رجلان : منهم من

يُردّ في حق نفسه ، وهو النازل الذى ذكرناه ، وهذا هو العارف عندنا فهو راجع لتكميل نفسه من غير الطريق الذى سلك عليه ، ومنهم من يرد إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية ، وهو العالم الوارث »(٨٤) .

ومرة أخرى يظهر هنا مفهوم « الرجوع » الذى أشرنا إلى أهميته فى مناسبات عدة من هذا الكتاب ، ليمثل حجر الزاوية فى الولاية وفهم حقيقتها ، وما يذهب إليه ابن عربى فى هذا الشأن مطروح بصورة قوية منذ بداية كتاباته الأولى ، ففى رسالة الولاية - التى ألفها ابن عربى وهو فى سن الثلاثين - نجده يؤكد على ما بين هذه الثنائيات المترددة بين الوقوف والرجوع والعالم والعارف - من فروق ، فيقول : « منهم من رجع (إلى الخلق) ، ومنهم من لم يرجع ، ومنهم من اختير له المقام ، فمن لم يرجع اصطلحنا على تسميته واقفا ، ومن رجع انقسم على ضربين : رجوع خصوص ، ورجوع عموم ، فالخاص (أى الراجع لنفسه فقط) سميناه عارفا ، والعام سميناه عالما وارثا ».

وبرغم أن ابن عربى يُعدّ أول من تناول مفهوم « الرجوع » بالتوضيح والبيان ، واستخراج ما ينطوى عليه هذا المفهوم من دلالات وإشارات ، سواء بالنسبة إلى نهج الولاية ذاتها ، أو بالنسبة إلى التجربة الروحية للولى نفسه ، فإننا نؤكد هنا على حقيقة ظهور هذا المفهوم - كمظهر من مظاهر الولاية - فى أقوال قدامى الأولياء وكتاباتهم ، بل نجده - بوجه خاص - متضمَّنا فى الأنموذج المحمدى ، مثله فى ذلك مثل سائر المظاهر والوجوه الأخرى للولاية .

ونعود إلى النص الذى اقتبسناه من رسالة الولاية ، لنتابع ابن عربى وهو يذكر عبارة من عبارات الشيخ أبى مدين ، نعتبرها ذات دلالة دقيقة فيما نحن

بصدده ، يقول ابن عربى : « وكـان الشيخ أبو مدين رضى الله عنه ، يقول : من علامات صدق المريد فى بدء إرادته فـراره عن الخلق ، ومن علامات فراره عـن الخلق وجـوده للحق ، ومن علامات صـدق وجوده للحق رجـوعه إلى الخلق » . إن هذا الرجوع - فيما يقول ابـن عربى - « هو كمال مقام الوراثة »؛ لأن مقام الفـرار من الخلق إنما يتحقق به الولى الوارث اقتـداء بالنهج النبوى ، وسلوكـا على مدرجـته ، وذلك أن رسـول الله ﷺ اعتزل فى أول نـشوءه المبـارك (. . .) بغار حـراء للتحنث بـه قبل نزول الوحى ، أمـا بدء الوحى فيمـثل انتهاء طور الصعود من أطوار مدارج الـنبوة ، وهو طور يتلوه بعد ذلك طور الرجوع لهداية الخلق ،« فلما بلـغ النبى ﷺ الأشُدّ ، أُرسل إلى جميع الخلق » . ولا ينسى ابن عربى أن يذكرّنا بأن « كمال مقام الوراثة » عند الولى يقتضى مناسـبة دقيقة بين سيـر الوارث وسير الموروث ، وهو النبى الذى يرث منه الولى وراثة مباشرة أو غير مباشرة[٨٥] .

« وليس كل داعٍ وارثا على مـقـام واحد (. . .) فـمنهم الداعى بلغـة مـوسى ، أو عيـسى ، أو سام ، أو إسـحاق ، أو إسـماعـيل ، أو آدم ، أو إدريس ، أو إبراهيـم ، أو يوسف ، أو هارون ، أو غـيـــرهم . وهؤلاء هم الصوفية وهم أصحاب أحوال بالإضافة إلى السادة منا » ،« ومنهم الداعى بلغة محمد - ﷺ - ، وهم الملامية ، أهل التمكين والحقائق » .

وكنا قد تحدثنا عن الملامية فى موضع سابق ، وأشرنا إلى أن مايميز الملامى عن الصـوفى ويُظهر مـعنى « الملام » الذى ينتـسب إليـه الملامى ، هو رفضـه للخروج عن مـقتضـيات مجارى العـادات وقوانين العلل والأسبـاب فى عالم الطبيعة ، وكـذلك رفضه لتمزيق الأستار والحـجب التى تختبىء وراءها أسرار الحضرة الإلهية ، ولأن الملامى يحفظ السر الإلهى فإن الله تعالى يحفظ سره ،

ولأنه على معـرفة بالله تعالى فإنه يعـرف الله فى كل شيء ، ولكن لأن الشرع يقتـضى العبودية ، فـإن الملامى يحفظ سر سـيده ، وما يتـفرد به الملامى من وجود روحانى شـفاف يكشف عن الحضرة الإلهيـة ، ويوحى بها إلى الآخرين ممن لهم أعين يـبصرون بهـا ، والملامى بما يتضـرر به من خضوع تام لـقوانين الأشياء فى العالم الـطبيعى - هو الوحيد المهيأ للـوفاء بشروط « الرجوع » إلى الخلق ومقـتضياته ، فـبدون هذه الميزة لايكون الولى كـاملاً ، بل يكون نصف ولى ، وهذه الصفة « نصف ولى » ربما تبدو صيغة مـبالغا فيها ، لكنها كانت كافية فى نقل كلمات النبى هارون التى خاطب بها التابع فى السماء الخامسة ، وبتعبير آخر مباشر : كانت كافية للتعبير عما يريده ابن عربى نفسه من قوله فى كتاب الفـصوص عن إلياس - عليه السلام - « فكان عـلى النصف من المعرفة بالله » لأنه كان « عقلا بلا شهوة »[٨٦]، وإذا كان العقل مجردا كـانت معرفته بالله على التنزيه لاعلى التـشبـيه ، ومع ذلك فالله هو الأول والآخـر والظاهر والباطن ، والولى الواقف - وهو الولى الساكن الذى لايتـحرك أبدا من المرتبة القصـوى ، التى وصل إليهـا فى معراجـه - لايعرف الله إلا من خلال اسـمه تعالى الأول واسمه الباطن ، وكـما ينص القرآن الكريم - أيضا - فإن الله لـم يخلق هذا الـعالم عبثـا (المؤمنون : ١١٥) ولاخلقه باطلا (آل عمران : ١٩١) ، وإذن فلا جـــرم أن يكون هذا العالم - فى حـقـيقـة أمره - مـحـلا للتجـــليات الإلهية ، ولـلـظهور الدائم للكنز الخفى المذكور فى الحـــديث القدسى[٨٧]، إنه المكـان الذى يسـتفاد منه النصـف الثـانى لمعرفة الله تعالى ، وهو النـص المعـرفى أو النصف الثانى للـمعرفة ، وهو جـوهر الولاية وحقيـقتهـا ، وهكذا يتلاقى القوسان ، ويجتـمع طرفاهما ، ويبلغ الولى مرتبة من القـرب لايمكن وصفها

بحـال ، وهـى مرتـبة ﴿ قاب قوسين أو أدنى ﴾ التى يشـير إليها القرآن الكريم (النجم : ٩) وهذا التكامل هو المحتوى الرمـزى والإشارى لمناسك فريضة الحج ، التى تُعد هى الأخرى وجها آخر للمعراج الروحانى ، فهاهنا يطوف المحرم فى حركة دائرية حول الكعبـة ، بيت الله الواحد الأحد ، الذى لاثانى ولا شريك له ، ثم سرعان ما ينخـرط - بعد ذلك - فى حركة أخرى مزدوجة ومسـتقيمة ذهابا ورجوعا بين جبلى الصفا والمروة [٨٨] .

وإذا رجعنا إلى رسالـة الأنوار وجدنا أن عنوانها الفرعى - كـما ذكرنا فى بداية هذا الفصل - يوحى بأن الخلوة هى موضوع هذه الرسالة ، غير أن الخلوة - وإن بدت فى مقدمـة نص الرسالة كشرط ضرورى لامفـر منه للسالك فى سلوكه إلى الله تعالى ؛ فـإنها تتعارض رغم ذلك تـعارضا جذريا مع « الكمـال » المنشود الذى هو الغاية القـصوى من سير الولى وسلوكه ، فـالولى الحى ، وهو فى هذه الدنيا يعيش مع الناس ومكانه بينهم ، فإذا ما انتقل من هذه الدار فإن اتصاله بالناس لاينقـطع ، بل يسـتمر - بروحانيته أو بوجـوده الروحى - مختلطا بهم مهموما بمصائرهم وأقدارهم ، وإذن فالخلوة الحقيقية للولى إنما تكمن فى خفاء نفسه واختبائه عن أعـين الناس وهو ظاهر مـوجود بينـهم ، فهـى « خلوة فى جلوة »[٨٩]، كما تسمى فى اللغة الفارسـية ، وكما نجدها أيضا فى الطريقة النقشبـندية بحسبانها قاعدة من القواعد القلبية الإحدى عشرة فى سلوك هذه الطريقة .

إن معراج الولى - كمـا يتجلى فى صورته التى رسمها لنا شيوخ الصـوفية فى عالم الرؤى والأحلام - يمكن أن نصفه بأنه سلم « يصعد نازلا » لما تقرر من قبل من « أن الطرق كلهـا مسـتديرة ، مـاثم طريق خطّىّ »، وكذلك هجـرة الولى أو أبعاده - كمـا هـو مصورّ من قبل فى أنموذج هجرة الـنبى ﷺ حين أخرجه قومه من الأرض المقـدسة - لاتفصل أو تحول بين الولى وبين غايتـه القصوى من سعـيه وبحثه ، اللهم إلا فى ظاهر الأمـر الذى لايمس جوهر الحقيـقة من

قريب أو بعيد ؛ فهذا الذى يصل إلى نقطة المركز يعلم تماما أن كل النقاط الواقعة على محيط الدائرة إنما تتباعد بمسافة متساوية بنيها وبين الله تعالى وأن هذه المسافة « لا - مسافة » بل هى ﴿ علم وهو معكم أينما كنتم ﴾ (الحديد : ٤)

وإذا كانت الولاية فى معناها الحرفى إنما تعني القرب ، فإن هذا القرب هو قرب ثنائى أو قرب مزدوج ، لأن الولى القريب من الله تعالى لاينطبق عليه وصف القرب انطباقا تاما إلا إذا كان قريبا من عالم المخلوقات أيضا ؛ ولذا نجد ابن عربى يوائم ويماثل بين الإنسان الكامل وبين الشجرة [٩٠] التى ﴿ أصلها ثابت وفرعها فى السماء ﴾ (إبراهيم :٢٤) ، ففى قلب الولى تلتقى الأرض والسماء ، ويجتمع الأعلى والأدنى ، ويأتلف الحق والخلق ، ولأن الولى وارث للحقيقة المحمدية فهو أيضا - مثلها - يشكل برزخا بين بحرين ، ومع أن الولى يمثل مايشبه صمام أمن فى النظام الكونى ، ويمثل - ترتيبا على ذلك - مايشبه الأداة أو الوسيلة فى يد « الجلال الإلهى » أو « القهر الإلهى » فإن وظيفته الكونية - رغم كل ذلك ومهما بلغت درجته فى مراتب الولاية والأولياء - ترتبط أولا وقبل كل شىء بالرحمة التى وصفها القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿ ورحمتي وسعت كل شىء ﴾ (الأعراف ١٥٦) ، ومن هنا صح امتداد أثر « الفتوّة » عند الولى إلى عالَم المعادن والنباتات والحيوان ، وإلى كل ما هو موجود [٩١].

وإذا كان دور « القطب » إنما يمثل- تحديدا - مهمة « المحو الأرضى » فإن الولى يشارك القطب بصورة أو بأخرى فى هذه المهمة ، وإذا كانت « الولاية » باقية ومستمرة فى الحياة الآخرة فإنها تنتهى بالضرورة من عالم الحياة الدنيا ، ومع مجيىء خاتم الولاية الأول ينغلق باب المرتبة العليا من مراتب الولاية ، ويصبح الوصول إلى المرتبة الأكثر كمالا من مراتب الولاية أمرا مستحيلا إلى الأبد ، ومع مجيىء الخاتم الثانى ينغلق تماما باب مقام

القربى ، وإذا قبض الله روح الخاتم الثالث ، الذى هو آخر مولود فى النوع الإنسانى « بقى من بقى مثل البهائم لايُحلون حلالا ولايحرمون حراما »[٩٢]، وهنا أيضا يُرفع القرآن الكريم - أو أخ الإنسان الكامل - فى ليلة واحدة من صدور الناس ، ومن سطور المصاحف [٩٣]، وهنا أيضا تضمحل وتفنى كل رابطة تصل الأرض بالسماء ، ويغدو العالم كونا جامدا مخبولا ، مختل الفكر مبلبل الشعور ، وسرعان ما يأخذ خطوته الأخيرة - بعد ذلك - نحو هاوية الفناء : إن نهاية الأولياء ليست أمرا آخر وراء نهاية العالم .

الهوامش

(١) الفتوحات ، ١ ، ص ٧٣٥ ، و٣ ، ص ١٢٧ ، ١٥٩ ، ٢٨٨ ، و٤ ، ص ٣٢٥ ، والفصوص ، ١ ، ص ٢٠٢ ، وكتاب العبادلة ، ص ٢٠٠

(٢) يمكن أن نعد مقال نظير العظمة Some notes On the impact of the story of the Mi'raj on sufi litterature مجلد ٤٣ ، والمنشور فى مجلة The Musie مجلد ٤٣ ، أبريل ١٩٧٣ ، ص ٩٣ - ١٠٤ بداية لدراسة مفهوم « المعراج » فى أدبيات التصوف ، وهناك دراسة أخرى لقاسم السامرائى عن « المعراج فى كتابات الصوفية » بغداد ١٩٦٨ . وإذا كنا نفضل هنا استخدام كلمة « معراج » صورة تعبيرية للسير والسلوك الروحانيين ، فلما تتميز به هذه الكلمة من وضوح ومن خصائص معينة يتألف منها مفهومها لانتسابها للنبى ﷺ انتسابا صريحا ومباشراً ، ولكن ينبغى أن نشير إلى أن كتابات ابن عربى فى هذا المقام - وكمايوحى به تصنيف الفتوحات فى أقسام ستة - قد تسمح بصور تعبيرية أخرى تعتمد على التميز بين الدرجات المعروفة فى التصوف ، مثل : الأحوال والمقامات والمنازل . . . إلخ .

(٣) مكان وتاريخ التدوين مثبتان فى واحد من المخطوطات التى ذكرها عثمان يحيى فى كتابه عن مصنفات ابن عربى ، جـ ١ ، ص ١٦٢ ، وأيضا رقم ٣٣ من الفهرس العام (مخطوط شهيد على ١٣٤٤) . أما صحة نسبة الرسالة لابن عربى فيؤكده ابن عربى نفسه ، حيث عدّها ضمن مؤلفاته التى احصاها فى كتابيه الفهرس ، والإجازة ، إضافة إلى أن أسلوب وأفكار الرسالة يُذكّران بأسلوب وأفكار ابن عربى فى مؤلفاته الأخرى .

(٤) الطبعات الثلاث هى طبعات : دمشق ١٣٢٩ هـ (بشرح منسوب إلى عبد الكريم الجيلى) ، والقاهرة ١٣٢٢ هـ ، وحيدر أباد ١٩٤٨ .

(٥) وهذا المخطوط هو مخطوط بايزيد ١٦٨٦ (صُنّف سنة ٦٦٧ هـ) ، ورقة ٢١ ب - ٢٦ . وربما نرجع فى بعض الأحيان إلى مخطوط متأخر نسبيا ، و(يحيى أفندى ٢٤١٥ ، ورقة ٨٦ ب - ٩٠ ب ، كُتب سنة ١٢٩٣ هـ) يتميز بتشكيل معظم فقراته وقد ترجم هذا المخطوط إلى اللغات الغربية مرتين : تُرجم إلى الإسبانية بقلم آسين بلاثيوس (El.Islam Cristianizado ، مدريد ١٩٣١ ، ص ٤٣٣ - ٤٤٩) ، ثم نقلت هذه الترجمة إلى ترجمة فرنسية (L'Islame Cristianisé ، باريس ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢١ - ٣٣٣) خلت من التعليقات ،ووقع فيها حذف كثير ، ثم ترجمها إلى الإنجليزية R. TERRI HARRIS بعنوان Journy to the Lord of Power ، نيويورك ١٩٨١ ، وهذه الترجمة تحتاج إلى المزيد من الدقة والضبط (راجع ما كتبناه عن هذه الترجمة فى Bulletin critique des Annales islamologiques ، مجلد ٢١، سنة ١٩٨٥ ، ص ٢٧٨ - ٢٨٢) . وهناك شرح منسوب للجيلى على هذه الرسالة (ط . دمشق ١٣٢٩ هـ) بعنوان :

« الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكـر من الأنوار » ونحن نشك فى صحة نسبة هذا الشرح إلى عبد الكريم الجيلى ، وإن كنا نرى أنه شرح معـمّق ، وجدير بأن يُرجع إليه ؛ وسوف نستضـيء من جانبنا بهذا الشرح فى الصفحات القادمة – وبصفة مؤقتة – طلبا للسهولة والتيسير .

(٦) هذان البابان من أبواب الفتوحات (فى معرفة الخلوة وفى معرفـة ترك الخلوة) ترجمهما ميشيل فالسان إلى الفرنسية فى حولية Eludes .Iradicto onnelles العدد ٤١٢ مارس – يونيو ١٩٦٩ ، ص ٧٧ – ٨٦ .

(٧) فيما يتعلق بالمصادر الخاصة بمعراجه ﷺ انظر مقالة HOROVITZ .J فى دائرة المعارف الإسلامية ، ط . الأولى ، مادة معـراج . وتعد رواية ابن عباس – وهى أكـثر الروايات انتشارا – من مـصادر هذا الموضوع ، وهى موجودة فى مصادر عديدة من كتب الحديث ، ويتميز كتاب « المعراج » للقشيرى (القاهرة ١٩٥٤) باشتماله على كل الروايات الواردة فى هذا الموضوع والمتداولة فى القرن الخامس الهجرى .

(٨) يميز ابن عربى فى الـفتوحات (٢ ، ص ٣٨٠ – ٣٨٢) بين أربعة نماذج من السـالكين ، السالك بربه ؛ وبنفسه ؛ وبالمجموع ؛ وسالك لاسالك ، كما يميز بين خمسة أنواع من السلوك : منه إليه (من تجلّ إلى تجل) ، منه إليه فيه (من اسم إلى اسم فى اسم) ، ومنه لافـيه ولا إلـيه ، وإلـيه لامنـه ولا فـيه (الفـرار إليه الكون فى الكون ، كفرار موسى عليه السلام) ، ولامنه ولا فيه ولا إليه (مثل الزاهد) .

(٩) نحيل فى موضوع « الرجوع إلى الخلق » – الذى سنتحدث عنه مـرة أخرى ، وكما فعلنا سابقا ، (١ ص ٢٥٠ – ٢٥٣) رسالة فى الولاية – البـاب ٤٥ من الفتوحات ١ ، ص ٢٥ – ٢٧ ، وكـتاب على حامد عـبد القادر The Life , Personnality and Writings of Al - junayd ، لندن ١٩٦٢ (ص ٥٣ – ٥٤ من النص العربى) .

(١٠) انظر الفتـوحات ٤ ، ص ٦٧ ، وانظر فيمـا يتعلق « بالحجـاب » أو الاحتجاب من شـدة الظهور : الفصوص ١ ، ص ٥٤ – ٥٥ ، والفتوحات ، ٤ ، ص ٣٩ ، ٧٢ ، هذا ونجد فى كلام ابن عربى إشارة إلى قوله تعالى لاتـدركه الأبصار وهو يدرك الأبصـار وهو اللطيف الخبـير (الأنعـام : ١٠٣) ، كما نجـد فيـه إشارة إلى الحديث الشـريف « حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحـات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » مسلـم ، كتاب الإيمـان ، بـاب ٧٩ ، انظر أيضا شرح الغزالى لحديث ﴿ إن لله سبعين حـجابا مـن نور وظلمة . . . ﴾ فى كتابه « مشكاة الأنوار » تحقيق أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٨٤ وما بعدها .

(١١) فيما يتـعلق بالميثاق ؛ انظر الفتوحات ٢ ، ص ٢٤٧ ، و٣ ، ص ٤٦٥ (حـيث يقول ابن عربى : إنه تعالى لو تجلى لخلقه يوم القيامة فى الصورة التي أخذ عليهم الميثاق فيها ما أنكره أحد) ، و٤ ص ٥٨ ، ٣٤٩) .

(١٢) راجع فى معنى البرزخ : الفتوحات ، ١ ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٧ .

(١٣) عرض ابن عربى للفروق بين الصور الأربع للموت الاختيارى فى الفتوحات ، ٢ ص ١٨٧ .

(١٤) انظر الفتوحات ، ١ ، ص ٣٠٧ ، ٣١٧ .

(١٥) انظر أوصاف الجنة فى الفتوحات ، ١ ، ص ٣١٧ – ٣٢٢ ، وأوصاف النار فى الفتوحات أيضا ، ١ ، ٢٩٧ – ٣٠٤ .

(١٦) الفتوحـات ، ١ ، ص ٣٢٠ ، و٣ ، ص ٤٦٥ ، ص ١٥ ؛ كتاب التراجم ، حيدر أباد ١٩٤٨ ، ص ٢٧ ، ويوجد الكثيب فى جنة عدن فى وسط الجنة .

(٣٩) الفتوحات ، ١ ، ص ٦٥٦ ، و٢ ، ص ٤٠٨ ، وص ٢٤٨ ، والـفصوص ، ١ ، ص ٩٤ (الأبيات المنظومة) .

(٤٣) ونلاحظ - فى عجالة سـريعة - أن ابن عربى (الفتوحات ، ٣ ، ص ٦١) يفرق بـين اللوح بصيغة المفرد ، والألواح بصـيغة الجـمع ؛ فالألواح رتبتـها أقل وأدنى من رتبة « اللوح المحـفوظ » ،وما يكتـبه القلم فى اللوح المحفوظ لايتبدل ، ويقول ابن عربى : وسمى اللوح بالمحفـوظ من المحو ، فلا يمحى ما كُتب فيه » ، أما ما يُكتب فى الألواح - وهى ألواح المحو والإثبات - فإنه يقبل المحو أو النسخ .

(١٧) تختلف « المشاهدة » عن « الرؤية » اختلافا بيّنا ؛ فالرؤية « لايتقـدمها علم بالمرئى ، والشهود يتقدمه علم بالمشهود وهو المسمّى بالعقائد (جمع عقيدة ، مأخوذ من العـقد بمعنى الحصر والتقييد فى الاعتقاد) ، ولهذا يقع الإقرار والإنكار فى الشهود (أى بحسب مطابقة المشاهدة لـما علمناه عليه من قبل أومخالفته إياه) ، ولايكون فى الرؤية إلا الإقرار ، ليس فيها إنكار . . . فكل مشـاهدة رؤية ،وما كل رؤية مشاهدة » . (الفتوحات ، ٢ ، ص ٥٦٧) ، وانظر أيضا ص ٤٩٤ - ٤٩٦ من نفس الجزء ، واصطلاحات الصوفية ، رقم ٦٠، ١٨٨ .

(١٨) الفصوص ، ١ ص ١١٣ .

(١٩) فيما يتعلق بالخلوة ومعناها ، انظر مـقال هـ .لاندولت ، فى دائرة المعارف الإسلامية ، ط . ٢ » ، ويرغم موقف ابن تيمية من الخلوة (مجموع الرسائل والمسائل ، ط . رشيد رضا ، ٥ ، ٨٥) واعتباره إياها بدعة يُلام عليها صاحـبها ، فإن الخلوة - المستندة فى أصلها إلى فـعل النبى ﷺ قبل نزول الوحى - هى سلوك قديم معروف فـى التصوف الإسلامى . انظر على سـبيل المثال لا الحصـر :أبو سعيد الخـرّاز ، كتاب الحقـائق ، ذكره بولـس نويا فى : .... Exégèse coranique ص ٣٠٣ ، والمحاسبى ، كـتاب الخلوة ، نشره عبـده خليفة فى مجلة المشرق ، المجلد ٤٩ ، ص ٤٣ - ٤٩ ، وأبو نعيم الأصـفهـانى ، حلية الأوليـاء ، بيروت ١٩٦٧ ، ٦ ، ٣٧٦ ، و٩ ، ص ٣٥٦ ، والقشـيرى ، الرسالة ١ ، القـاهرة ١٩٥٧ ، ص ٥٠ - ٥٢ ، والهجـويرى ، كشف المحجـوب ، تـرجمة إسعـاد قنديل ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٧٠- ٢٧١ ، والغـزالى ،الإحيـاء ،القاهرة بدون تاريخ ، ٢ ص ٢١ - ٢٤١ ، والسـهرودى ، عـوارف المعـارف (على هامش الإحيـاء) ٥ ص ١٢١ - ١٣١ ، حيث يُفرد السهروردى الأبواب ٢٦ ، ٢٧،٢٨ للخلوة الأربعينية ، أى خلوة ٤٠ يوما .

(٢٠) عالـج ابن عـربى مفـهوم « الـورع » و « ترك الورع » فى البابين ٩١ ، ٩٢ من الفتوحات (٢ ، ص ١٧٥ ، ١٧٦) ويأتى حال ترك الورع عند العارف من مـلاحظة أن عينى العارف - فيمـا يقول ابن عربى - لاتقع على الأشياء ، وإنما تقع ترتيبا على وجه الحق في الأشياء ؛ لأن العارف لما كان غير قادر على أن يدفع التجلى عن نفسه فـإنه لا يقدر - ترتيبا علـى ذلك - أن يدرك العلامات التى تُحدد له ترك مـا يُتورع عنه ، والورع يكون من الشبهات ، وهى التى تقع بين الحل والحرمة ، والورع يتركها ترجيحـا لجانب الحرمة ، أما ترك مالا يُشتبه فيه وهو الحلال فلا يسمى ورعا ، وفيه تفصـيل بين الحلال الفاضل الذى يمكن تركه والحلال الضرورى الذى لايمكن تركه ، فالترك « فى الحلال الفاضل زهد ، وأما غير الفاضل وهو الذى تدعو إليه الحاجة فالزهد فيه معصية » .

(٢١) انظر فى موضوع الزهد : الفتوحات ، ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢٢) التوكل هو : « اعـتماد القلب على الله تعـالى مع عدم الاضطراب عند فقـد الأسباب الموضـوعة فى العالم التى من شأن النفوس أن تركن إليها » (الفتوحات ، ٢ ، ص ١٩٩) .

(٢٣) انظر الفتوحات ، ٢ ، ص ٣٦٩ ، ٣٧٤ - ٣٧٥ ، و٤ ، ص ٦٥ ، هذا وتنقسم الكرامات إلى كرامات حسية وكرامات معنوية ، والنوع الثانى منها يرجع فى حقيقته إلى قوة فى العلم وزيادة فى المعرفة . أما النوع الأول فيرجع إلى خرق العوائد ، وهذا النوع يدخله المكر الإلهى الخفىّ اختبارا وامتحانا للعبد الذى سيُسأل عن سلوكه وتصرفه فى هذا العطاء ، وتعنى حقيقة « خرق العوائد » - حسبما يدل عليه المعنى الحرفى لهذا اللفظ - عدم اطراد العادات وتتابعها بتأييد من « الحق » من اسمه « البرّ » ويتم ذلك فى إطارمن الحفظ التام لآداب الشريعة والإتيان بمكارم الأخلاق .

(٢٤) الترمذى : كتاب تفسير القرآن ، باب ١٢ ، وابن حنبل ، المسند ، ٤ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢٥) انظر - فيما يتعلق بكلمة :« تنزلات » عند ابن عربى - الفتوحات ، ٣ ص ٥٢٣ ومابعدها .

(٢٦) الفتوحات ، ١ ، ص ٦١٦ .

(٢٧) التمييز بين الواردات أو الخواطر من الأمور المعروفة فى التصوف الإسلامى منذ أقدم عصوره . انظر، رسائل الجنيد ، تحقيق على حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٦ (رسالة أدب المفتقر إلى الله) ؛ القشيرى ، الرسالة ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٤٣ ؛ السهرودى ، عوارف المعارف ، ص ٢٢١ ، الباب ٥٧ ؛ انظر أيضا ابن عربى ، الفتوحات ، ١ ، ص ٢٨١ - ٢٨٤ ، ٢ ، ص ٧٧ - ٧٨ (السؤال الخامس والخمسون من أسئلة الحكيم الترمذى) ، ص ٥٦٣ - ٥٦٦ . ويميز ابن عربى عادة - مثل ما يميز سابقوه من شيوخ التصوف - بين أربعة أنواع من الواردات : الربانى والملكى والنفسى والشيطانى . ونتوقف هنا عند مثل يضربه ابن عربى لإلقاء الشياطين وإيحاءهم الخواطر المهلكة فى قلوب بنى آدم تحت ستار الواردات المحمودة ، هذا المثل هو : الشيعة ، ، وخاصة : الإمامية منهم ، فهؤلاء - فيما يقول ابن عربى - دخلت عليهم شياطين الجن « بحب أهل البيت ، واستفراغ الحب فيهم » ، وهذا الحب - فيما يؤكد الشيخ الأكبر - أصل صحيح ، لكنه أدى إلى نتائج سيئة تمثلت فى بغض الشيعة للصحابة وسبهم ؛ « حيث لم يقدموهم ،وتخيلوا أن أهل البيت أولى بهذه المناصب الدنيوية ، فكان منهم ما قد عُرف واستفاض » . ولسنا ندرى كيف يمكن وصف ابن عربى - بعد ذلك - بأنه شيعىّ القلب ، أو شيعى متستر ، اللهم إلا إذا كان هذا ضربا من المعاندة وركوب الرأس .

(٢٨) الهامش غير متاح لغياب نص الجيلى .

(٢٩) البخارى ، كتاب الأنبياء ، باب ٢٤ ، ٤٨ ، وغيرها ، وابن هشام : السيرة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ١ ، ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .انظر أيضا ، الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٤١ .

(٣٠) الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٥٠ .

(٣١) كتاب الإسراء ، ص ١٠ .

(٣٢) البخارى كتاب فضائل الأصحاب ، باب ٦ .

(٣٣) « وإن من العسل لخمرا » ، أبو داود : كتاب الأشربة .والعسل - فيما يرى الجيلى - رمز العلوم الحِكيمة التى تغرى بالتحلل من قيود الشرائع النبوية ، لكن ثمة رمز آخر للعسل إيجابى - غير كونه شفاء للناس (النحل : ٦٩) والبخارى : كتاب الطب ، باب ١٥) يتمثل فى كونه رمزا للقرآن الكريم ، ومن ثَم للهدى النبوى (سنن الدرامى : كتاب الرؤيا ، باب ١٣) .

(٣٤) وهنا يحذر الجيلي - بشكل خاص - من الماء الملوّث حيث يعتبره رمزا للعلوم العقلية أو الفكرية ، وهذا الماء شديد الخطر ، إذا خُلط بالخمر (التى هى رمز علم الأحوال ، وهو علم غير منضبط).

(٣٥) مذهب ابن عربى أنه ليس ثمة شيء غير حى « فإن المسمّى بالجماد والنبات ، عندنا لهم أرواح بَطَنَت عن إدراك غير أهل الكشف » (الفتوحات ، ١ ، ص ١٤٧) ؛ ويستند ابن عربى فى مذهبه هذا إلى دلالات قرآنية عديدة ، منها - على وجه الخصوص - الآيات الكريمة ﴿ ويسبح الرعد بحمده ﴾ (الرعد : ١٣) ﴿ وإنْ مِن شىء إلا يسبح بحمده ﴾ (الإسراء : ٤٤) و ﴿ ألم تر أن الله يسبح له مَن فى السموات والأرض والطير صافات كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه ﴾ (النور : ٤١) ﴿ سبح لله مافى السموات والأرض ﴾ (الحديد : ١) ﴿ يسبح له مافى السموات والأرض ﴾ (الحشر : ٢٤) ﴿ يسبح لله ما فى السموات وما فى الأرض ﴾ (الجمعة ١) وكذلك يستند ابن عربى فى فكرته هذه على تجارب شخصية ، نشير إليها بعد قليل .

(٣٦) الفتوحات ، ١ ، ص ١٤٧ .

(٣٧) الفتوحات ، ١ ، ٣٨٢ .

(٣٨) الفتوحات ، ٣ ،ص ٣٤٥ .

(٤٠) انظر فى تمثيل الموت فى صورة كبش يُذبح البخارى : كتاب التفسير (سورة ١٩) ، باب ١ ، مسلم : كتاب الجنة ، حديث رقم ٤٠ ، ٤٣ ، والترمذى ، كتاب صفة الجنة ، باب ٢٠ ، وغير ذلك من كتب السنة .

٤١ - القشيرى ،الرسالة ، ص ٤٠ .

(٤١) القشيرى : الرسالة ، ص ٤٠ .

(٤٢) الفتوحات ، ٢ ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ . انظر اصطلاحات ... رقم ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، (أما بقية المصطلحات التى تشترك مع اللوائح فى المنظومات الثلاثية ، فهى : الطوالع ، واللوامع) .

(٤٤) اصطلاحات ... ، رقم ٨٨ .

(٤٥) لفتوحات ، ٢ ، ص ٣٨٩ .

(٤٦) وهذه النقطة يؤكدها الشارح فى أبيات ، ذكرها فى معرض بيان مفهوم « التركيب الكلى » الذى يقول عنه إنه : « ظهور الحق بصورة الخلق » :

فلا تنظر إلى الحق وتُعرِّيه عن الخلق

ولاتنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

ونَزِّهه وشَبِّهه وقم فى مقعد الصدق

هذا وتُعد ضرورة معرفة الله تعالى فى إطارى : التنزيه والتشبيه - مجتمعين - أحد المعالم البارزة فى تصوف ابن عربى . انظر :الفصوص ، ١ ، ص ٦٨ - ٧٥ ، والفتوحات ، فى مواضع كثيرة يتحدث فيها عن قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى : ١١) ، ١ ، ص ٦٢ ، ٩٧ ، ١١١، ٢٢٠ ، و٢ ص ١٢٩ ، ٥١٠ ، ٥١٦ - ٥١٧ ، ٥٤١ ، ٥٦٣ ، و٣ ، ص ١٠٩ ، ١٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٨٢ ، ٣٤٠ ، ٤١٢، ٤٩٢ ؛ ٤ ، ص ١٣٥ ، ١٤١ ، ٣١١ ، ٤٣١.

٤٧ - انظر بوجه خاص مايقوله ابن عربي في شرح القول المأثور عن الإمام الغزالي « ليس في الإمكان أبدع من هذا العالَم »، الفتوحات، ١ ، ص ٢٥٩ ، و٣ ، ص ١١ ، ١٦٦ ، ٤٤٩ ، والفصوص ، ١ ، ص١٧٢ ، والتدبيرات الإلهية ، ص ١٠٦ . والفكرة الرئيسة في مذهب ابن عربي هنا ، هي : أن الله تعالى يُظهر أبديته بإيجاد كل ما هو ممكن ، بما في ذلك إمكان إيجاد النقص نفسه . وقد عبّر شارح رسالة الأنوار عن هذا المعنى في أبيات يقول فيها :

فلو لم يكن في الكون نقص محقّق لكان وجود الحق ينقص في القدر

فبي كان للحق الإله كماله ....

راجع ، فيما يتعلق بقضية وجود الشر في العالم ، في الفكر الإسلامي مقالة: Eric L , ORMSBY, Theodicy in Islamic Thought, Princeton, 1948 , وأيضا : نقدنا المنشور في : Bulletin critique des Annales islamologiques, t, 22, 1986 .

(٤٨) الفتوحات ، ١ ، ص ١٢٥ .

(٤٩) انظر المصادر المذكورة سابقا في هامش ١ من هذا الفصل .

(٥٠) يخصص ابن عربي الباب الثامن من الفتوحات (١ ، ص ١٢٦ - ١٣١) لهذه الأرض التي هي موطن العجائب والمشاهدات العرفانية والتجليات الإلهية . وقد ترجم كوربان جزءا من هذا الباب في Terre céleste et résurrection, Paris, 1960 , pp 213-255 .

(٥١) ذُكر إدريس - عليه السلام - في القرآن الكريم مرتين (مريم : ٥٦ - ٥٧ ، والأنبياء : ٨٥ - ٨٦) ، وهو يُطلَق في التراث الإسلامي مرة على « أخنوخ » ، وأخرى على إلياس » ، وثالثة على «الخضر » . وغالبا ما تتشابه شخصيته مع شخصية هرمس. انظر فيما يتعلق باخنوخ - أب متّوشالح - سفرالتكوين (٥ : ٢١ - ٢٤) ، حيث يقول : « فكانت كل أيام أخنوخ ثلاثمائة وخمسا وستين سنة » ، وفي هذا النص إشارة واضحة إلى اعتبار أخنوخ رمزا للشمس . ونقرأ في نفس السفر أيضا : « وسار أخنوخ مع الله ، ولم يوجَد ؛ لأن الله أخذه » ، مما يتطابق وما جاء في القرآن الكريم في قوله - تعالى : ﴿ ورفعناه مكانا عَلِيّا ﴾ (مريم : ٥٧) وفيما يتعلق بشخصية إدريس في كتابات ابن عربي ، انظر الفصوص ، الفص الرابع (١ ،ص ٧٥ - ٨٠) ، وقد ترجم Burckhardt جزءًا من هذا الفص(ص ٦٢ - ٦٧) ، وترجمه : Austin ترجمة كاملة (ص ٨٢ - ٨٩) ، مع ترجمة للفص الثاني والعشرين أيضا (١ ، ص ١٨١ - ١٨٧ من النص العربي ، ص ٢٢٨ - ٢٣٥ من الترجمة) ، وهو الفص المتعلق بإلياس ، غير أن إلياس في هذا النص هو إدريس نفسه . هذا ويتحدث ابن عربي عن وصوله للسماء الرابعة في معراجه الروحاني - في كتاب الإسراء ، ص ٢١ - ويذكر أنه قيل له « مرحبا بسيد الأولياء » في إشارة منه إلى مرتبة « ختم الأولياء » ، وسوف يذكر ابن عربي شيئا مماثلا لهذا ، وهو يقص علينا معراجه في الباب ٣٦٧ من الفتوحات .

(٥٢) راجع الفتوحات ، ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ ، و٣ ص ١٣٢ ، ١٦٢ ، ٣٠٩ ، و٤ ، ص ١٤٢ ، ١٦٥ ، ٢١١ - ٢١٢ ، ٣٩٣ ، والفصوص ، ١ ، ص ١١٣ ، ١٢٢ - ١٢٤ ... الخ . وثمة حديث قدسى يُذكر عادة فى هذه المسألة ، هو « أنا عند ظن عبدى بى .. » . (البخارى ، التوحيد ، ١٥ ، ومسلم ، التوبة ، ١ . وقد أورد ابن عربى هذا الحديث فى كتابه المشكاة ، رقم : ١٩)

(٥٣) وردت هذه القصة فى الفتوحات ج ٣ ، ص ٣٤٨ ، وأيضا ص ٥٤٩ من نفس المجلد .

(٥٤) نحيل ، فيما يتعلق بمصير فرعون بعد الغرق ، إلى مقالة Denis GRIL بعنوان Le person-Nage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'ibn Arabî, Annales islamologiques, t. 14, 1978, pp. 37 - 57.

(٥٦) والانتقال من العدد « اثنتى عشرة عينا » إلى « اثنى عشر ألف علم » يدلنا هنا على التفصيل فى صور العلوم المتلقاة ، لأن ما يتلقاه الولى من العلم ليس هو علما تعليميا ، بل هو علم خاص ومتميز عن سائر العلوم والمعارف .

(٥٧) نجد هذا الموضوع أيضا فى فصوص الحكم الفص الموسوى (١ ، ص ٢١٢ - ٢١٣) .

(٥٨) الفتوحات ، ٣ ، ص ٢٠٨ ، ٢٦٥ ، و٤ ، ص ٢٢١ ، ٣١٨ .

(٦٠) ورد ذكر البيت المعمور فى القرآن الكريم فى سورة الطور (آية : ٤) . وحسبما يُوخذ من الأخبار والروايات فإن البيت المعمور هو الكعبة التى كانت موجودة من قبل ، ثم رُفعت إلى السماء فى زمن الطوفان .

(٦١) ومن الملاحظ أن الولى يدخل البيت المعمور ويخرج من نفس الباب الذى دخل منه ، على العكس مما ذُكر قبل من أن الملائكة يدخلون البيت المعمور كل يوم ، وعددهم سبعون ألف ملك ، لايعودون إليه مرة أخرى . انظر فيما يتعلق بهذه الجزئية من معراج الولى ، نصوصا بالغة الروعة (شعرا ونثرا) من كتاب : الإسراء ، ص ٢٨ - ٣٤)

(٥٥) انظر مقدمتنا لترجمة رسالة الوحدة المطلقة لبليانى ، باريس ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢ - ٣٧ .

(٥٩) انظر قضية الرؤية فى الفتوحات ، ٤ ، ص ٢ .

(٦٢) انظر ما يقوله ابن عربى عن « المكر الإلهى » فى الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٢٩ - ٢٣١ ؛ ٤ ، ص ١٤٤ - ١٤٥ . وانظر أيضا عرضا لهذه المسألة فى علم الكلام الإسلامى ، فى مقال R. BRUNSCHVIG, " De la fallacieuse prospérité " Studia Islamica, vol . 58, 1983 ,: pp 5-33 :

(٦٣) عرض ابن عربى موضوع الحيرة فى أكثر من مكان فى كتابه الفتوحات (١ ، ص ٢٧٠ وما بعدها ، و٢ ، ص ٦٠٧ ، ٦٦١ ، و٣ ، ص ٤٩٠ ، و٤ ، ص ٤٣ ، ١٩٦ - ١٩٧ ، ٢٤٥ ، ٢٨٠) ، وكذلك فى الفصوص (١ ، ص ٤١ ، ٧٨ ، ١١٣ ، ٢٠٠) .

(٦٤) نلاحظ أن الفعل : « أنزل . . » الذى يستعمله ابن عربى فى هذا النص ، مستعمَل أصلا فى القرآن الكريم للتعبير عن نزول الوحى على الأنبياء ، وهذه الظاهرة أعنى ظاهرة « الوحى المباشر » إلى الأولياء بما يوحَى للأولياء ، عرض لها ابن عربى فى الفتوحات ، ٢ ، ص ٥٠٦ ، و٣ ، ص ٩٤ ، ١٨١ ، و٤، ص ١٧٨ . ويقص علينا ابن عربى أنه حدث له شيء من ذلك فى تونس ، سنة ٥٩٤ . ١١٩٨ .

٦٥ - عقيدة أنبياء الباطن نجدها مشروحة - فيمابعد - عند علاء الدولة السمنانى (ت ٧٣٧هـ / ١٣٣٦م) . وقد لخص كوربان ما يقوله السمنانى فى هذه القضية ، فى كتابه :

L'homme de lumière dans le soufisme iranien, paris, 1971, pp. 179- 193

(٦٦) وبرغم هذا الاختصار ، يعدّد ابن عربى - على مدى الصفحات الأربع الأخيرة من الباب ٣٦٧ من الفتوحات - العلوم التى يراها الولى فى هذه المرحلة الأخيرة من سفره الروحانى ، فهناك « علم التخلق بالأخلاق الإلهية » ، أى التأله ، وعلم منزلة القرآن ، وعلم المناسبة بينه وبين الإنسان الكامل ، وعلم مآل كل شيء إلى الرحمة الإلهية (وهو مما يستلزم فناء النار فى آخر الأمر) ، وعلم فضل الذكور على الإناث (وأن هذا الفضل بالعَرض لابالذات) ، وعلم « أن الله هو المعبود فى كل معبود من خلف حجاب الصورة » سواء عرف العابد { للأشياء والصور } ذلك أو لم يعرف ، وغير ذلك من العلوم .

(٦٧) تحدث ابن عربى عن المراتب الكونية فى كتابه « عقلة المستوفز » تحقيق نيبرج ، ليدن ١٩١٩، ص ٤١ - ٩٩ من النص العربى ، وكذلك فى الباب ، ٢٩٥ من الفتوحات (٢ ، ص ٦٧٤ - ٦٧٩) . ويشتمل الباب ٣٧١ من الفتوحات (٣ ، ص ٤١٦ - ٤٥٥) على سلسلة من الرسوم البيانية يوضح بها ابن عربى التوزيع الجغرافى لمستويات الكون ، إنظر

Asin PALACIOS, El mistico murciano Abenerabi, IV, su teologia y sistema del cosmos, Madrid, 1928' Titus Burckhardt : Clé spirituelle de. l'astrologie musulmane, Milan,1974 ، ونصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٤٥ - ١٤٩ . هذا ولاحظ أن مراتب الوجود الثمانى والعشرين تمثل حروف الهجاء العربية ، (راجع الفتوحات ، ٢ ، ص ٣٩٥) وهذه بدورها تتماثل مع درجات روحانية أخرى (الفتوحات ، ٢ ، ص ٥٩١) .

(٦٨) من الملاحظ أن التسميات التي يطلقها ابن عربى على المراتب الوجودية تسميات متحركة وغير ثابتة، بل هى قابلة للتبادل فيما بين المسميات ، فالمرتبة التى نتحدث عنها هنا وننسبها إلى « الجوهر الكل » هى نفسها تُنسب أحيانا إلى « الجسم الكل » ، وأحيانا أخرى إلى « الهباء » ، أى الهيولى الأولى ، لكن يحدث أحيانا أن يتحدث ابن عربى عن الطبائع والهباء كتوأمين يتولد عنهما الجسم الكل (وفى هذه الحالة لايمثل الجسم الكل إلا أدنى المراتب فى عالم الأمر ، وإن كان يمثل المرتبة العليا فى عالم الخلق .

(٦٩) يتميـز البناء الكونى فى كوزمولوجيا ابن عـربى (علم الكونيات) بتكرار سلسلة رباعية التـقسيم فى مراتب الوجود التي يصفها ، بحيث تكون الحلقـة الأخيرة (الرابعة) من كل سلسلة هى الحلقة الأولى التى تبتدئ بها السـلسلة التى تتلوها بعد ذلك . وبرغـم أن « العماء » يُطلـق عند ابن عربى - بوجـه عام - على مرتـبة من الوجود يمكن اعتبارها وسيطا - إلى حدّ ما - بين « الذات » الواحدة المطلقة اللامشروطة ، وبين عالَم الكثرة - فإن العمـاء يُطلق عنده أيضا ليـدل على « الوجه الثانى » من الوجـوه الأربعة لهذه المرتبـة الوجودية التى تشـتمل على الألوهة (أى الذات باعتبار مـا تتصف به من الأسماء الإلهية ،وباعـتبار ما يتعلق بها من نـسب وإضـافات تتضمن معنى الكثرة) ، وعلى العـماء ،وعلى الحـقـيقة الإلهية أو الحق المخلوق به ، وعلى حقيقة الحقـائق ، ثم الحقيقة المحمدية ، وهى « البرزخ » الفاصل بـين هذه المرتبة الوجودية الرباعـية ، والمرتبة التى تليها ، وهى مرتبة « عالَم الأمر » .

(٧٠) فيما يتعلق بمعـرفة جهنم وعذابها معرفة تفـصـيلية ، انـظر الأبواب ٦١ - ٦٥ من الفتوحات (١، ص ٢٩٧ - ٣٢٢) ، وانظـر أيـضا الرسوم والأشكال التوضيحـية فى الباب ٣٧١ من الفتوحات (٣ ، ص ٤٢٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦) .

٧١ - وكما ينشأ سكر هذه الأرواح واستهلاكها بسبب وقوفها فى هذا المشهد ، ينشأ من رؤيتها أيضا عالم الجنان ونعيمها ، ويجب أن نميز هنا بين سـكر الأرواح فى هذه المرتبة ، وسكر المهيّمين وأمثالهم من طبقة الأفراد - فى المستوى البشرى - ممن سنتحدث عنهم بعد قليل .

(٧٢) الفتوحات ، ٣، ص ١٣ .

(٧٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ٣ ، ص ٦٤ .

(٧٤) الفتوحات ، ١ ، ص ٢٩٧.

(٧٥) صحيح مـسلم ، كـتاب البر ، باب فضل عيادة المريض ، وانظر أيضـا ابن عربى : مشكاة الأنوار ، حديث رقم ٩٨ .

٧٦ - فيما يتعلق بالاسم الإلهى « رب كل شىء » تراجع مقدمتنـا الفرنسية لرسالة الوحدة المطلقة ، لبليانى (ص ٣٠) . وعند ابن عربى أن « كل موجود فمـا له من الله إلا ربه خاصة » (الفصوص ، ١ ، ص ٩٠) ، وأن الولى المحمدى - الذى يتجلى له الاسم الجامع للأسمـاء الإلهية - هو الوحيد الذى يسـلك إلى الله تعالى عن طريق الأسماء الإلهية مجتمعة .

(٧٧) للقلم توجهان متـبادَلان : أحدهما قابل ، والآخر فاعل ، فهـو حين يتوجه إلى الله تعالى يتلقى من لدنه العلوم الإلهيـة بطريق الإجمال ، وحين يتوجـه الوجهة الأخـرى المقابلة ينقش ما تلقاه فى اللـوح المحفوظ ، بطريق التفصيل .

(٧٨) يبدو هاهنا نوع من التناقض بين إشارة ابن عربي إلى وجود « الملك النوني »، وبين قوله في عقلة المستوفز (ط . نيبرج ، ص ٥٥) : « وليس فوق القلم موجود محدَث يأخذ منه ، يعبَّر عنه بالدواة وهي النون ، كما ذكره بعضهم » وحقيقة الأمر أن كلمة « نون » التي تُطلق - باشتراك - على الحرف « ن» وعلى الدواة الإلهية (المشتملة على الحروف التي ينقشها القلم في اللوح المحفوظ) لاينبغي أن نفهمها على أنها اسم لمسمى مستقل أو منفصل ، بل ينبغي فهمها بما هي رمز دال على القلم نفسه ، ولكن باعتبار ما يشتمل عليه « في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل » ، وهذه العلوم لاتظهر مفصلة إلا في اللوح المحفوظ . انظر في هذا الفرق : اصطلاحات الصوفية ، رقم ١٣٨، ١٤٠ ، وانظر فيما يتعلق برمز الحرف « نون » : الفتوحات ، ١ ، ص ٥٣ - ٥٤ وأيضا .

René GUENON : Les symboles fondamentaux de la science sacrée, Paris, 1962, chapitre XXIII

(٧٩) انظر فيما يتعلق بنفخ الروح : الفتوحات ، ١، ص ١٦٨ .

(٨١) كتاب العبادلة ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٩ .

(٨٢) هذا الولي للمجذوب الذي عاش مربوطا بعقال في مكة لسنوات عديدة دون طعام ولا شراب ، ذكره ابن عربي في مواضع عديدة من كتبه ، انظر الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ومواقع النجوم ، ص ٨١ .

(٨٣) فيما يتعلق بهذه المصطلحات الأربعة التي تحدد صور التحقق الروحي ، انظر الباب : ٣٣١ من الفتوحات (٣ ، ص ١١٥ - ١١٩) ، واصطلاحات الصوفية ، رقم ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٨٤) على غير عادة الأغلبية العظمى من المؤلفين المسلمين ، يضع ابن عربي العلم الذي هو صفة إلهية ، والعالم ، في مرتبة أعلى من المعرفة والعارف . انظر الفتوحات ، ٢ ، ص ٣١٨ ، وانظر أيضا من نفس الكتاب : ١ ، ص ٦٣٦ ، ٧١٢ .

(٨٥) رسالة في الولاية ، ص ٢٥ - ٢٨ .

(٨٦) الفصوص ، ١ ، ص ٢٨١ .

(٨٧) فيما يتعلق بهذا الحديث الذي يرد كثيرا في كتابات ابن عربي ،انظر على وجه الخصوص : الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٣٢ ، ٣٩٩ ، و٣ ص ٢٦٧ .

(٨٨) يتخذ ابن عربي من الآية الكريمة : ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله ﴾ (البقرة : ١٥٨) موضوعا لتفسيرات صوفية عرفانية لايمكن لنا تلخيصها هنا بطبيعة الحال (انظر الفتوحات ، ١ ، ص ٧٠٨ - ٧١١ ،) وتفسير القاشاني ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ١ ص ١٠٠) لكننا نشير منها - في اختصار - إلى أمرين أساسين في الآية الكريمة : الأول أن الصفا والمروة ذكرتا كجزئين من شعائر الله ، مما يعني أن هذين المكانين - طبقا لما يدل عليه أصل اللفظين - كيفيتان من كيفيات المعرفة بالله تعالى الثاني أن الذي يحج البيت أو يعتمر هو فقط الموصوف

بأنه لاجناح عليه أن يَطَّوف بهذين الجبلين ، وهذه الثنائية لاخطر منها إلا على من رجع من « الوحدة » ثم لم يكف عن مشاهدة « الوحدة » فى الكثرة .

(٨٩) يمكن أن نعد قوله تعالى ﴿ ثم رددناه أسفل سافلين ﴾(التين : ٥) أصلا يُفَسَّر فى ضوئه الرجوع إلى الكائنات ، وهذه الآية وإن كانت تشير فى معناها الظاهر - كما أشرنا من قبل - إلى هبوط آدم من جنة عدن ، إلا أنها يمكن أن تشير فى بُعدها العرفانى إلى « كمال » الكائن الذى استحق برجوعه للكائنات الخلافة الإلهية فى معناها الأتم .

(٩٠) اصطلاحات الصوفية رقم ١١٦.

(٩١) الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٨٣ ، وانظر أيضا :الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤٤.

(٩٢) انظر هامش رقم ٣٠ من الفصل الثامن من هذا الكتاب ، ومصادر هذه الفقرة من كتاب الفصوص .

(٩٣) ورد فى الأحاديث النبوية أن رفع القرآن علامة من علامات الساعة (ابن ماجه ، فتن ٢٦) ، وانظر أيضاً الشعرانى : مختصر تذكرة القرطبى ، القاهرة دون تاريخ ، ص ٢٧٢ ، وفيما يتعلق بتشبيه القرآن الكريم والإنسان الكامل بالأخوين انظر هامش ٣ من - ص - ٩١.

(٨٠) كتاب الإسراء، ص ٤٤ .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

العنوان	المؤلف	المترجم
٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومي
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت : سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمري
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوي
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت : محمود السيد علي
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالي
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقي	ت : أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العناني
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوي
٩٥ – مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
٩٨ – الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحي
١٠١ – النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣ – قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوي
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرار چينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييرامتي	ت : أشرف علي دعدور
١٠٧ – صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي — مجموعة من النقاد — ت : محمود علي مكي

١٠٩ – حروب المياه — جون بولوك وعادل درويش — ت : هاشم أحمد محمد

١١٠ – النساء في العالم النامي — حسنة بيجوم — ت : منى قطان

١١١ – المرأة والجريمة — فرانسيس هيندسون — ت : ريهام حسين إبراهيم

١١٢ – الاحتجاج الهادئ — أرلين علوي ماكليود — ت : إكرام يوسف

١١٣ – راية التمرد — سادي پلانت — ت : أحمد حسان

١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع — وول شوينكا — ت : نسيم مجلي

١١٥ – غرفة تخص المرء وحده — فرجينيا وولف — ت : سمية رمضان

١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق) — سينثيا نلسون — ت : نهاد أحمد سالم

١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام — ليلى أحمد — ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال

١١٨ – النهضة النسائية في مصر — بث بارون — ت : لميس النقاش

١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق — أميرة الأزهري سنبل — ت : بإشراف/ رؤوف عباس

١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط — ليلى أبو لغد — ت : نخبة من المترجمين

١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية — فاطمة موسى — ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال

١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان — جوزيف فوجت — ت : منيرة كروان

١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية — نيقل الكسندر وفنادولينا — ت: أنور محمد إبراهيم

١٢٤ – الفجر الكاذب — جون جراي — ت : أحمد فؤاد بلبع

١٢٥ – التحليل الموسيقي — سيدريك ثورپ ديفي — ت : سمحه الخولي

١٢٦ – فعل القراءة — فولفانج إيسر — ت : عبد الوهاب علوب

١٢٧ – إرهاب — صفاء فتحي — ت : بشير السباعي

١٢٨ – الأدب المقارن — سوزان باسنيت — ت : أميرة حسن نويرة

١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة — ماريا دولورس أسيس جاروته — ت : محمد أبو العطا وآخرون

١٣٠ – الشرق يصعد ثانية — أندريه جوندر فرانك — ت : شوقي جلال

١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) — مجموعة من المؤلفين — ت : لويس بقطر

١٣٢ – ثقافة العولمة — مايك فيذرستون — ت : عبد الوهاب علوب

١٣٣ – الخوف من المرايا — طارق علي — ت : طلعت الشايب

١٣٤ – تشريح حضارة — باري ج. كيمب — ت : أحمد محمود

١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) — ت. س. إليوت — ت : ماهر شفيق فريد

١٣٦ – فلاحو الباشا — كينيث كونو — ت : سحر توفيق

١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية — جوزيف ماري مواريه — ت : كاميليا صبحي

١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف — إيفلينا تاروني — ت : وجيه سمعان عبد المسيح

١٣٩ – پارسيفال — ريشارد فاجنر — ت : مصطفى ماهر

١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار — هربرت ميسن — ت : أمل الجبوري

١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية — مجموعة من المؤلفين — ت : نعيم عطية

١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل — أ. م. فورستر — ت : حسن بيومي

١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي — ديريك لايدار — ت : عدلي السمري

١٤٤ – صاحبة اللوكاندة — كارلو جولدوني — ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : علي عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامي الكنوجي	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة و . ب . ييتس ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما رينيه چيلسون ت : فتحي العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام هانز إيندورفر ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم توماس تومسن ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل ميخائيل أنوود ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة بزرج علوى ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب ألفين كرنان ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة پول دى مان ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس كونفوشيوس ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال الحاج أبو بكر إمام ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك زين العابدين المراغى ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم بيتر أبراهامز ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى مجموعة من النقاد ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤ إسماعيل فصيح ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة فالنتين راسبوتين ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق شمس العلماء شبلى النعمانى ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى إدوين إمرى وآخرون ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لانداوى ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية جيرمى سيبروك ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤ رينيه ويليك ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية ألطاف حسين حالى ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم زالمان شازار ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات لويجى لوقا كافاللى – سفورزا ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى رامون خوتاسندير ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى دان أوريان ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى سنائى الغزنوى ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير جوناثان كلر ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان مرزبان بن رستم بن شروين ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر ريمون فلاور ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيدنز ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢ زين العابدين المراغى ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – عولمة السياسة العالمية جون بايلس وستيث سميث ت : وجيه سمعان عبد المسيح
٢١٨ – رايولا خوليو كورتازان ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس التبريزى	جلال الدين مولوى رومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٧٧٤ / ١٩٩٩

الترقيم الدولى (I. S. B. N. 977 - 305 - 131 - 5)



LE SCEAU DES SAINTS

Michel Chodkiewicz

لقد كثرت الدراسات - لدى المستشرقين - عن ابن عربى ؛ إذ نشر «نيبرج» مجموعة رسائل بعنوان : : Kleinere Schriften des Ibn al Arabi ، وهى رسائل مفيدة لابن عربى ، قُدِّم لها بمقدمة مطولة ، كما ألقى «أسين بلاثيوس» محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الإسبانية ، كانت بمثابة «الأصول» التى انطلق منها فى دراسته المعنونة بـ : -Escatologia Musul mana en la Divina Comedia ، وفى هذه المحاضرة أثار «بلاثيوس» قضية تأثير ابن عربى على « دانتى » ، وهى قضية لايزال الحديث عنها موصولاً حتى يومنا هذا .

ومن جانب آخر ، ظهرت - منذ سنوات عدة - دراسة إحصائية لمولفات ابن عربى - تلك التى لم تُحص بَعْدُ إحصاءً نهائيًا - واعتمدت هذه الدراسة على أسس علمية رصينة يرجع الفضل فيها إلى مؤلفها : عثمان يحيى ، الذى بذل فيها جهداً علميًا دقيقًا . وفى هذه الدراسة بلغت مصنفات ابن عربى - بعد استبعاد المنحول منها والمشكوك فى صحة نسبته إليه - أكثر من أربعمائة مصنف ، منها ما جاء فى حجم رسائل صغيرة ، ومنها ما اشتمل على مئات الصفحات ، بل على آلاف الصفحات ، من أمثال صفحاتنا المعاصرة ، كما [illegible] الشأن فى كتاب الفتوحات مثلاً .

إن اتحاد الولاية بالعبقرية فى شخصية ابن عربى ، وامتزاج معظم [illegible] المتباينة ، بالصور الأدبية المتنوعة فى تراثه ، كل ذلك جعل من طبيعة [illegible] الشخصية وطبيعة تراثها ومحاولة سبر أغوارها - شكلاً ومضمونًا - أمرًا [illegible] الصعوبة .



